Renovatio

Rivista di teologia e di cultura

Genova - gennaio-marzo 1970 - anno V - numero 1

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO
rivista
di
teologia e cultura

XIV fascicolo

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Direttore responsabile
Gianni Baget Bozzo

Segretario di redazione
Alberto Gagliardi

Uffici
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 52588

Pubblicità inferiore al 70%

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Visto, nulla osta
per la stampa
Gius. Mario Carpaneto
O.S.S.

Revisore ecclesiastico
5 gennaio 1970

IMPRIMATUR
Genuae, die 5-1-1970
Luigi Recagno
Vicario generale

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - gennaio-marzo 1970 - anno V - numero 1

AI LETTORI

« Renovatio » giunge al quinto anno di vita. Il tempo passato è sufficiente perché si possa giudicare se la nostra rivista ha mantenuto fede ai suoi iniziali proposito ed ha offerto un servizio di qualche utilità ai suoi lettori. Noi abbiamo cercato di dar vita a una rivista teologica non accademica, legata al dibattito culturale globale che si svolge nella Chiesa e nella società. Uno dei fatti nuovi del nostro tempo è infatti il mescolarsi dei linguaggi e delle culture e anche l'universalizzarsi di una tematica, non religiosa nelle parole, ma religiosa nella sostanza, che indica l'urgenza del problema della vita nella sua totalità e del suo senso nella coscienza dei nostri contemporanei. Ciò ha però condotto, purtroppo, talune correnti teologiche a praticare una certa forma di sincretismo a buon mercato e ci ha dato una letteratura di pamphlet, che promette al lettore novità memorabili ma gli offre soltanto slogan uniformi, appena diversi in qualche particolarità linguistica l'uno dall'altro.

Il nostro desiderio di sottrarre la teologia all'accademismo è anche alla base dell'adozione di forme più dirette dell'esposizione del pensiero come l'intervista e la postilla, pur conservando sempre all'articolo il suo senso e la sua relativa priorità. La nostra posizione permane fedele all'idea di un profondo, autentico rinnovamento del pensiero e della vita dei cristiani, comprensione del tempo provvidenziale in cui viviamo, della crescita in sapienza e santità che esso comanda: e al tempo stesso rifiuto di tutti i cedimenti facili ai miti correnti, vigilanza a che la fedeltà all'uomo d'oggi, al kairos di salvezza che egli vive, non divenga accettazione dei miti e degli errori che dominano questo secolo.

Noi speriamo che la nostra intenzione, e in parte almeno anche il suo risultato, ci valga anche per quest'anno l'interesse dei lettori e il loro efficace sostegno.

SOMMARIO

* LA BUROCRAZIA

7 *Nove domande al cardinale Marella.*

ARTICOLI:

17 **Gianni Baget Bozzo** - Teologia come antropologia?

41 **Raimondo Spiazzi** - Appunti sulla pastorale come categoria teologica.

NOTE:

— Ecumenismo

51 *Angel Santos* - Ecumenismo e missioni.

— Filosofia

74 *Giorgio Fabbri* - Dalla vita all'uomo perfetto: schema di un processo.

82 *Marie-Dominique Philippe* - Caratteri specifici dell'esperienza filosofica e di quella scientifica.

— Teologia

101 *Jesus Solano* - Croce ed evangelizzazione in san Paolo.

LIBRI:

117 **Recensiti:** « Teologia del más allá » di C. Pozo / « Christ in christian tradition » di A. Grillmeier / « L'ecclésiologie du haut moyen-age » di Y. Congar / « La Chiesa del futuro » di A. Hortelano / « Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica » di C. Vogel / « La penitenza » di autori vari / « Opere » di sant'Ambrogio / « Le domande supreme della biologia » di T. Dobzhansky / « Il Vangelo del primato » di O. da Spinetoli / « Le Christ dans la théologie bizantine » di J. Meyendorf / « Teologia elettrica » di F. Gianfranceschi / « Opere, documenti, testimonianze » di C. Renato / « L'omelia in sanctum pascha dello pseudo-Ippolito di Roma » di R. Cantalamessa / « Recherches sur Simon le mage » di J. M. Salles-Dabadie / « Ricerche sulla struttura del linguaggio dello pseudo-Dionigi Areopagita » di P. Scazzoso / « Omilie-Lettere » di Leone Magno / « Gli apocrifi del Nuovo Testamento » di M. Erbetta / « La pensée et la guerre » di J. Guitton / « La morte di satana » di H. A. Kelly / « Etudes sur le livre de la Sagesse » di C. Larcher.

142 **Ricevuti.**

POSTILLE:

145 Il dilemma dell'associazione teologica italiana: Bultmann o Feuerbach? *(Gianni Baget Bozzo)* - Mistica cristiana e mito del sesso *(Giorgio Fabbri)* - Chiesa di diritto? *(Gianni Baget Bozzo)* - Sinodo episcopale e maggioranze vescovili *(Leander Drewinak)* - Eversiva nozione eucaristica? *(Gianni Baget Bozzo)* - Judaisme et christianisme *(Dénise Judant).*

160 —

La burocrazia

Di questa parola (brutto connubio di francese e di greco) nonché di questa realtà parliamo dal punto di vista della Chiesa. La burocrazia è sempre esistita anche se con altri nomi, perché qualunque potere ha bisogno di strumenti esecutivi. Questo sarebbe il migliore significato di burocrazia. E non è in questo migliore significato che noi vogliamo considerarla, bensì nel significato deteriore, dato che costituisce la accezione oggi comune, quello sul quale in tutto il mondo ci si lamenta e quello dal quale la Chiesa deve guardarsi, perché non le appartiene.

« Burocrazia » indica il potere impersonale degli uffici, il potere cioè, che non è né personale, né responsabile. L'idea del « burocrate » è la impersonalità e la irresponsabilità. Questa idea, tornita nel secolo scorso, è intrisa del pensiero corrente in quel secolo; chi agisce è la legge concepita come astrazione. L'ironia e l'umorismo hanno sottolineato nell'ordine civile la assurda moltiplicazione degli uffici e delle persone, legati non tanto ad una precisa ed inevitabile responsabilità, quanto ad una formale perfezione degli incartamenti.

In questo senso la burocrazia è il risvolto necessario di ciò che si è chiamato lo « Stato di diritto ». Alla base di questo sta il giusnaturalismo laico e deista del secolo scorso. L'unico potere non tirannico è quello della « legge »; si faccia che non esista altra responsabilità se non della legge — dimenticando che la responsabilità è solo della persona — e l'arbitrio, se non è affermato, è almeno legalizzato. Ouello che si distrugge è la responsabilità, nonché — spesso e di conseguenza — la moralità. La dilatazione degli uffici, enti, corpi, eccetera, naturalmente favorisce la dispersione della responsabilità. Talvolta accade che le votazioni segrete di maggioranza possono (non diciamo che debbano) essere la tomba della responsabili-

tà. Di fatto accade negli ordinamenti degli Stati che per le decisioni più nefaste nessuno possa essere perseguito.

Ora la burocrazia di per sé non esiste nella Chiesa. Diciamo di per sé, perché talvolta si possono in pratica insinuare nell'umano apparato della Chiesa difetti di questo mondo. La Chiesa nella costituzione di Cristo fa sempre capo a un responsabile: il papa, il vescovo, il collegio dei vescovi unito al papa.

Anche quando taluni corpi dànno voto deliberativo, il papa resta sempre al disopra di essi.

La curia romana potrà in talune epoche assumere difetti della burocrazia, ma essa fa sempre, direttamente o indirettamente, capo al papa ed al suo potere personale. Lo stesso dicasi delle curie episcopali. Lo stesso dicasi del collegio episcopale (che è ben altra cosa da una qualunque adunanza di vescovi).

Cristo puntando su Pietro e sul collegio apostolico ha stroncato di per sé ogni impersonalità nella Chiesa. Non è certo nel pensiero del divin fondatore della Chiesa favorire forme che in essa potessero indurre ad azioni irresponsabili ed impersonali. Né sarebbe serio indurre in essa, con un cattivo uso dei mezzi di comunicazione sociale e simili, dei moti ondosi, privi di qualunque intestazione veramente responsabile, ma che potrebbero sommergere zone pertinenti al regno di Dio. Nel campo dottrinale, specialmente, l'ardimento imprudente ed avventato di singoli può creare quel tal moto ondoso del quale non si sa legalmente a chi imputare gli effetti, almeno in taluni casi.

Fortunatamente la attentata impersonalità e la irresponsabilità, comunque accettate o volute, non hanno valore davanti a Dio!

NOVE DOMANDE AL CARDINALE MARELLA

presidente del segretariato per i non cristiani

PAOLO MARELLA è nato a Roma nel 1895: il clero romano l'ha annoverato fra i suoi sacerdoti nel 1918. Ha servito la Chiesa attraverso rappresentanze pontificie. E' stato consacrato vescovo nel 1933 ed ha successivamente retto la delegazione apostolica in Giappone e in Australia e la nunziatura in Francia, dove è succeduto a monsignor Roncalli. Giovanni XXIII lo ha creato cardinale nel 1960 e lo ha successivamente nominato arciprete della basilica vaticana. Paolo VI gli ha affidato il segretariato per i non cristiani.

Il segretariato per i non cristiani è stato istituito il 19 maggio 1964 da Paolo VI: il concilio Vaticano secondo era ancora aperto.

Il documento conciliare, che dà fondamento e prospettiva all'azione del segretariato, cioè la dichiarazione Nostra aetate, *è stato votato dal concilio, presente il papa, il 28 ottobre 1965.*

I princìpi generali del dialogo erano già stati esposti da Paolo VI nell'enciclica Ecclesiam suam: *in essa il papa si era occupato anche del dialogo con le religioni non cristiane.*

Il segretariato, che ha cinque anni di vita, è stato diretto sin dall'origine dal cardinale Paolo Marella: segretario è il padre Pietro Humbertclaude, sottosegretario monsignor Piero Rossano. Esso ha svolto un'attività di studio dei problemi posti dal dialogo con le religioni non cristiane: ed ha raccolto questi studi in numerose pubblicazioni, anche periodiche, rivolte alle varie forme delle religioni non cristiane.

L'intervista di Renovatio *al cardinale Marella ha avuto come particolare oggetto i problemi teologici implicati nell'azione del segretariato. Per il segretariato sono intervenuti anche padre Humbertclaude e monsignor Rossano: per* Renovatio *hanno partecipato Gianni Baget Bozzo e Alberto Gagliardi. Essa ha avuto luogo presso la sede del segretariato.*

1. RENOVATIO — *Dei tre tipi di dialogo aperti dal concilio Vaticano secondo (con i non cattolici, con i non cristiani, con i non credenti), il primo ed il terzo suscitano echi ed iniziative di maggior risonanza, probabilmente perché si riferiscono a problemi interni alla civiltà occidentale. Vi è, oltre questa, qualche altra particolare ragione per spiegare l'interesse minore, relativamente, suscitato dal secondo tipo di dialogo?*

MARELLA — L'attività del segretariato per i non cristiani assume le caratteristiche richieste dalla natura stessa del suo còmpito. Il dialogo dei cristiani con i non cristiani è da noi visto come un impegno a tutti i livelli, a cominciare da quelli più semplici e comuni. Ogni cristiano è per noi un soggetto del dialogo, in tutta l'area dei suoi contatti personali e sociali. Proprio per questa semplicità e universalità d'impostazione, abbiamo voluto evitare ogni struttura centralizzata: il segretariato, come struttura funzionale, opera soprattutto mediante i suoi corrispondenti periferici, presenti presso ogni conferenza episcopale delle regioni in cui si pone il problema delle religioni non cristiane. Il còmpito del centro è piuttosto di sostenere e

orientare queste iniziative, che si manifestano con la differenziazione e la spontaneità che la stessa molteplicità delle forme e delle situazioni religiose comanda. Abbiamo sostenuto questa attività periferica con iniziative di orientamento dottrinale, come la guida al dialogo per i non cristiani e le pubblicazioni specifiche per le differenti forme religiose. La linea prevalentemente pratica adottata, lontana da ogni accademismo, anche se il segretariato si serve di istituti specializzati esistenti, non comporta iniziative di sintesi che sarebbero premature e forse controproducenti. A ciò si aggiunga che la non esistenza di organismi unitari in talune religioni non cristiane rende difficile un dialogo di tipo istituzionale: e che il peso, che alcune forme di religioni non cristiane attribuiscono alla religione come dottrina, è assai diverso da quello prevalente nella cultura occidentale.

2. RENOVATIO — *Le grandi religioni orientali non hanno il nostro concetto di verità salvifica, cioè di nozioni che, nella loro determinatezza intellettuale, portino specificatamente sulla realtà divina. Il dialogo nel senso occidentale, nato soprattutto dalla controversia tra le religioni bibliche, assume qui una fisionomia assai diversa e, complessivamente, più problematica. Come il segretariato affronta questo problema?*

MARELLA — Non vi è dubbio che le grandi religioni orientali siano soprattutto religioni morali. Esse si riferiscono più al costume che alla dottrina. Ricordo che in Giappone mi trovavo spesso di fronte a queste affermazioni: « La verità? A che serve la verità? Serve a rendermi migliore? ». Cioè: la verità, intesa come proposizioni dottrinali riferite alle realtà supreme, non veniva vista come qualcosa di assolutamente positivo e di assolutamente necessario. Un simile atteggiamento può trovare un'eco nella nostra concezione cristiana, in cui il valore supremo è la comunione alla vita divina, la carità. Non vi è dubbio che ciò incide sul dialogo e sulla sua organizzazione. Il dialogo con le grandi religioni orientali passa per valori che non sono immediatamente razionali: passa per la convivenza, per una presenza positiva e integrante, per realtà che non sono così facilmente controllabili come le formule razionali. L'abbé Monchanin dichiarava che il vertice della sua azione di presenza negli ashram dell'induismo era la traduzione della *Storia di un'anima* di santa Teresa del Bambin Gesù. Tutta la dottrina della santa consiste nel manifestare forme di presenza e di azione interamente spirituali, affidate allo Spirito divino, forme che seguono vie diverse dal confronto e dalla controversia. Per questo la struttura e le forme del dialogo con i non cristiani acquistano una dimensione specifica: sia il dialogo ecumenico che il dialogo con i non credenti presuppongono la struttura culturale occidentale, si rivolgono a un uomo formato secondo matrici omogenee o facilmente capaci di comunica-

zione diretta: il dialogo con i non cristiani si rivolge a uomini che sono divisi da noi prima dalla cultura che dalla religione, e dunque richiede una struttura di comunicazione e di metodo profondamente diversa.

3. RENOVATIO — *Dai documenti appare che il segretariato si rivolge soprattutto alla religione presente in tutte le religioni, all'*homo religiosus, *come si dice oggi. Qual'è il rapporto tra* homo religiosus *e religioni non cristiane nella visione del segretariato?*

MARELLA — La nostra base dottrinale ci è stata fornita dal concilio, che ha sistemato e aggiornato le posizioni tradizionali della Chiesa, oltre le deformazioni di certo astrattismo teologico. L'uomo, come concretamente esiste, è orientato verso una salvezza che trascende la realtà cosmica e materiale: esso si rivolge alla religione come alla via per saziare la sua sete di vita e di immortalità. Le religioni esprimono questo bisogno dell'uomo: e al tempo stesso testimoniano qualcosa della grandezza di Dio. Il decreto conciliare ha mostrato che esse sono capaci di orientare e di conservare in qualche modo questa autentica ed originaria istanza dell'uomo verso la salvezza. Proprio ciò che abbiamo detto sul carattere assai limitatamente dottrinale di talune grandi religioni non cristiane (il loro carattere di via, piuttosto che di dottrina) spiega il modo in cui noi possiamo comprendere e accettare la loro funzione positiva nel piano della salvezza. Non bisogna tradurre le espressioni simboliche e psicologiche, usate nelle religioni orientali, nei precisi enunciati di un pensiero educato alla scuola della logica e della metafisica greca. Questo non significa che non vi siano differenze dottrinali. Ho sottolineato, in altra occasione, quanto sia nociva al dialogo la trasformazione dell'ampio e frastagliato panorama religioso del mondo in una sorta di scialba confusione in cui tutto assume un medesimo stinto colore e deludente significato. Ciò che dico è un criterio di lettura delle differenze religiose, non un avallo al peggior servizio che può esser reso al dialogo, ad ogni forma di dialogo: il sincretismo.

4. RENOVATIO — *Se, peraltro, la difficoltà maggiore al dialogo, nella forma a noi nota, e in genere alla comprensione del carattere proprio del cristianesimo, viene dalle differenti matrici culturali, la crescente fusione, che la scienza e la tecnica impongono ai vari popoli e quindi alle varie culture, può avere, in qualche modo, il valore di preliminare storico al dialogo?*

MARELLA — Proprio il paese asiatico di cui ho più diretta esperienza, il Giappone, può servire da punto di riferimento per questa risposta. Il Giappone ha saputo assorbire in modo magistrale le conquiste scientifiche e soprattutto le applicazioni tecnologiche della società industriale. In ciò è stato aiutato dalla disciplina che gli veniva dalla sua tradizione: e oggi il Giappone è la fusione di tradizione e di progresso tecnologico più notevole in oriente. Il Giappone potrebbe anche però offrire occasione ad una risposta deludente a quanto mi chiedono, se la loro domanda implicasse una immediata attesa di espansione del cristianesimo. Così non è stato, e tuttavia l'attenzione del Giappone per l'occidente si è estesa anche agli aspetti religiosi; non è un'attenzione divisa, anche se è guidata da un criterio selettivo. E' certo che l'abitudine a formule precise e a definizioni esaurienti, che scienza e tecnologia comportano, può mutare un costume mentale: e tale mutamento può avere influenze sul piano religioso. Scienza e dogma ritroverebbero così in oriente quell'armonia che si è spezzata in occidente. Ma possiamo andare anche più in là di questo « preliminare » e vedere che è esistita un'influenza anche a livello religioso. Oggi in Giappone il nome di Dio evoca già il Dio della rivelazione biblica. Ciò significa che l'attenzione della cultura giapponese e quella occidentale è giunta più nel profondo di quel che si pensa abitualmente. Si può dunque dire che il dialogo del Giappone con l'occidente è un dialogo che include lo stesso piano religioso e spirituale.

5. RENOVATIO — *Tuttavia, la civiltà occidentale è oggi formalmente secolarizzata: la sua influenza sulle culture orientali si esercita anche in questo senso. Non è questa, a lungo termine, un'influenza contraria al dialogo?*

MARELLA — Dobbiamo intanto dire che vi è un'influenza reciproca: e il senso religioso dei popoli non cristiani può offrire un limite e in certo modo anche un antidoto alla secolarizzazione occidentale. Ma poi gli stessi contenuti laici occidentali acquistano un senso diverso visti dalle culture orientali. Racconto loro un episodio, sempre giapponese. Quando il Giappone volle darsi un codice secondo le forme occidentali, si rivolse alla tradizione giuridica francese, allora impregnata di laicismo. Ne venne fuori una proposta interamente laica. Ma i giapponesi la respinsero perché vedevano in essa semplicemente un diritto cristiano. Il laicismo stesso sembrava, in oriente, missionario. E' che la radice cristiana della cultura occidentale è coglibile meglio dal punto di vista di una tradizione non cristiana che dal nostro punto di vista. E' vero, però, che la secolarizzazione incide specie tra i giovani: ma è interessante notare che quando si domanda a quei giovani giapponesi che si dichiarano

indifferenti alla religione quale religione sceglierebbero se si orientassero in senso religioso, le loro preferenze vanno verso il cristianesimo. Anche qui la secolarizzazione ha un duplice effetto: uno apparente e uno forse più profondo e positivo.

6. RENOVATIO — *Il monachesimo è una struttura di vita religiosa comune al cristianesimo e alle religioni orientali: può esso fornire un termine di dialogo e di avvicinamento?*

MARELLA — Le religioni orientali hanno certamente educato degli abiti contemplativi. Che una vita contemplativa e una struttura monastica si trovino nella Chiesa cattolica è certamente un fatto che contribuisce a ravvicinare atteggiamenti e far superare il pregiudizio di una dimensione attivistica ed esteriorizzante della tradizione cristiana. E' dunque comprensibile che proprio nelle strutture monastiche si sia cercato il termine intermedio, il mezzo di comprensione del cristianesimo e delle tradizioni orientali: tanto più che, data la struttura di via piuttosto che di dottrina, che è la fisionomia stessa del monachesimo, esso non pone quel tipo di difficoltà di cui si è detto prima. Tuttavia proprio la presenza di strutture simili in contesti diversi pone dei problemi. Dobbiamo notare nel mondo cristiano l'esistenza di una sorta di entusiasmo ascetico verso tutto ciò che è orientale, senza tenere conto che molto spesso così si esaltano atteggiamenti che rappresentano un momento superato nello stesso sviluppo di quelle forme religiose. L'orientalismo è un fenomeno occidentale e non a caso esso è patrocinato soprattutto da occidentali o da occidentalizzati. Il monachesimo cristiano è solidale dei concetti cristiani: esso è una testimonianza originale della nostra fede. Lo stesso ruolo dell'ascesi si subordina alla nostra teologia della grazia: il nostro senso delle realtà terrestri è diverso da quello delle religioni orientali. Di tutto questo si deve tenere conto quando si parla di « impiantare » il nostro monachesimo in oriente o di integrare forme induiste o buddiste nel monachesimo cristiano.

7. RENOVATIO — *E' stato possibile stabilire un dialogo istituzionalizzato tra cristiani e musulmani? E in genere quali forme sono state realizzate, con il concorso del segretariato, in questo senso?*

MARELLA — Il segretariato ha potuto avvalersi dell'opera di studiosi e di istituti qualificati sul piano dell'islamologia. Le ricerche degli studiosi cattolici dell'Islam si inseriscono sempre più ampiamente in un quadro spiritualmente e culturalmente qualificato senza accen-

tuazioni o deformazioni polemiche o concordiste. Il dialogo, in forme istituzionali, non è previsto dalla religione islamica. Ciò non toglie, tuttavia, che esso possa essere il frutto spontaneo della convivenza e della collaborazione nelle sue varie forme. Oggi la convivenza e l'interesse reciproco tra cristiani e musulmani, e particolarmente tra cattolici e musulmani, nonostante episodi dolorosi, stanno assumendo dimensioni sempre più notevoli, fuori dalle varie forme, antiche e recenti, di commistione tra potere statale e fede religiosa. Abbiamo seguito con vivo interesse l'opera, particolarmente difficile, del cardinale Duval in Algeria. Lì i rapporti tra cristiani e musulmani sono sopravvissuti al drammatico urto politico di cui l'Algeria è stata testimone. I cristiani sono presenti come attori pienamente partecipi dello sviluppo sociale di quel popolo: è questo tipo di presenza la nostra speranza per il dialogo. Ma anche qui, pur non esistendo difficoltà del medesimo tipo che in estremo oriente, poiché l'Islam si muove nello stesso nostro quadro biblico, il dialogo di tipo occidentale non è possibile. L'atteggiamento della Chiesa, che in occidente suscita le classiche strutture del dialogo, richiede anche in terra d'Islam mezzi diversi, forme autonome per servire la medesima speranza di unità e di carità. Questo indica ancora una volta lo stile proprio del nostro segretariato, e la sua propria personalità e singolarità tra le iniziative e le istituzioni della Chiesa.

8. RENOVATIO — *Può il dialogo con le religioni non cristiane avere rapporto con quello ecumenico? O ciò renderebbe più complicato il dialogo intrecciando quello con i non cattolici a quello con i non cristiani?*

MARELLA — Il segretariato stesso ha partecipato al dialogo ecumenico, cioè al dialogo con le Chiese separate circa il problema dei non cristiani. Esso è intervenuto alla sessione della commissione mista tra Chiesa cattolica e consiglio ecumenico delle Chiese, in cui si è trattato anche del dialogo con i non cristiani. I protestanti in particolare hanno seguito con interesse tale tema, che per essi è, in questa forma, inconsueto. La teologia protestante non ha consentito l'elaborazione del concetto di legge naturale e di religione naturale: la negazione di essi è stato anzi un elemento qualificante della fisionomia ideale del protestantesimo. Ma questi concetti consentono un'interpretazione del rapporto tra cristianesimo e religioni non cristiane, che permette di conciliare l'unicità della salvezza e della Chiesa come mezzo di essa con la comprensione del valore della religione naturale e delle singole forme storiche ed istituzionali in cui essa si è manifestata. Ora proprio questa posizione della tradizione cattolica, che il segretariato è istituzionalmente qualificato ad approfondire e a portare avanti, ha suscitato interesse tra i teologi prote-

stanti: e la commissione mista ha convenuto di discutere ed approfondire ulteriormente il problema dell'*homo religiosus*. A livello locale, le tematiche dell'ecumenismo e del dialogo con i non cristiani richiedono forme diverse, per le ragioni che ho già indicato precedentemente. I due dialoghi hanno fisionomia diversa e richiedono metodi diversi. Nelle terre di tradizione non cristiana l'autonomia e il carattere proprio del problema ecumenico spesso non sono afferrati: ed accade di frequente che il senso stesso delle divisioni cristiane non venga compreso, generando posizioni e reazioni diverse. Ciò non toglie che esista per i cristiani, ancorché divisi, il dovere di dare, anche in terra non cristiana, testimonianza di ciò che li unisce.

9. RENOVATIO — *Il segretariato ha, in concreto, rapporti con paesi in cui la Chiesa appare soprattutto nelle forme della presenza missionaria: pure il punto di vista del dialogo è di per sé differente da quello della missione. Il segretariato ha dunque dovuto in qualche modo definire il rapporto tra dialogo e missione: in che modo lo ha fatto?*

MARELLA — Dialogo e missione sono sempre coesistenti nella Chiesa, come aspetti complementari e integranti di un'unica testimonianza. Sempre i cristiani hanno accolto quanto di universale era nelle culture cui portavano il messaggio della salvezza: sempre hanno distinto tra quello che era invece il legato delle civiltà cui si rivolgevano. Questa prospettiva ora si è ampliata e intensificata: oggi lo sforzo di comprendere il positivo delle varie culture dell'umanità si estende più direttamente e formalmente al loro stesso aspetto religioso: è proprio a questo accrescimento della prospettiva tradizionale che il concilio ci ha invitato con la dichiarazione *Nostra aetate*. Ma dire che il dialogo esclude la missione è snaturare il senso stesso del dialogo, è ridurlo ad occasione di confusione invece che riconoscerlo come metodo di ricerca dell'unità e della verità. Il dialogo non è politica, non è diplomazia: è qualcosa di più profondo, le cui dimensioni non ci sono ancora apparse in tutta la loro impegnativa pienezza. Proprio la coesistenza con la missione dà al dialogo la garanzia della sua lealtà, della sua autenticità, della sua verità.

ARTICOLI

Teologia come antropologia?

GIANNI BAGET BOZZO

Un documento ecclesiastico del 1950, la *Humani Generis* di Pio XII, denunciò una serie di errori, che toccavano un po' tutti i punti della teologia. Esiste una relazione tra quegli errori ed i pericoli che Paolo VI da tempo va denunciando, come tendenti alla « demolizione » della Chiesa? Esiste cioè una costante del magistero pontificio che, pur rifiutando la condanna formale di testi e di persone, insegna l'esistenza di un errore sistematico, come di un'eresia nascosta (per usare l'espressione del Rahner), e ne mostra gli effetti? Esiste insomma una relazione tra la condanna di Pio XII e la denuncia di Paolo VI?

Poiché la denuncia di Paolo VI si situa piuttosto sul piano spirituale e sul piano pratico che su quello propriamente dottrinale, il problema è quello di esaminare gli errori condannati dalla *Humani Generis* per vedere se essi hanno una fisionomia unitaria: ed esaminare poi, in riferimento a ciò che si è eventualmente ricavato, la posizione attuale delle prevalenti correnti teologiche.

L'ERRORE CONDANNATO DALLA « HUMANI GENERIS »

Diversamente dalla *Pascendi*, al cui genere in qualche modo appartiene, l'*Humani Generis* non fa un'esposizione scolastico-sistematica degli errori che condanna, non li espone come un rapporto di conseguenze a princìpi. Tuttavia la fisionomia sembra abbastanza chiara. Si tratta di questo: salva restando la lettera della dottrina cattolica, il nuovo errore tenta di mutarne il significato in ragione dei vari princìpi filosofici vigenti.

Ciò che è condannato dalla *Humani Generis* non è propriamente una dottrina, ma un metodo: cioè la separazione tra lin-

guaggio tradizionale e significato tradizionale, in funzione d dottrine di per sé irriducibili al primo significato.

In questo senso, si può dire che il problema, che la *Human Generis* è in primo luogo impegnata ad affrontare, è il moderno problema del linguaggio.

Anche se l'enciclica non evoca una precisa filosofia del lin guaggio come l'*humus* culturale in cui si situa l'errore che vien condannato, pure è ampiamente visibile che è il linguaggio e i suo uso la tematica su cui l'enciclica pone l'accento.

Che cos'è il « dogma elementis denudatum, quae extrinsecu a divina revelatione esse dicunt » se non il concetto bultmannia no di kerigma? E questo presuppone appunto la concezione hei deggeriana della parola, che custodisce ma anche vela la realt dell'essere. L'esistenzialismo è esplicitamente chiamato in caus dall'enciclica: tuttavia, più che questo riferimento formale, cont l'esame delle dottrine.

Una testimonianza indiretta ci è fornita dall'insistenza co cui l'enciclica, rompendo una consuetudine secolare, insiste no più sulla possibilità della conoscenza naturale di Dio, ma sull difficoltà di essa.

Se infatti il *Sein* heideggeriano viene identicato con il Di trascendente, allora la sua conoscenza è implicita materialmen te in ogni atto di conoscenza. Non esiste propriamente né u problema di dimostrazione né si richiede un condizionament morale al riguardo. Si capisce in questa prospettiva perché l'en ciclica insista sulla difficoltà sia teoretica che morale della cono scenza naturale di Dio.

Ma la filosofia del linguaggio è presente anche in un altr modo, e secondo un'altra fonte di influenza: quella più vicina a positivismo logico, per cui ogni proposizione ha senso solo s indica un evento empirico. Questo spiega il riferimento al mate rialismo e allo storicismo, e soprattutto il ritorno, nonostant quanto detto prima, alla riaffermazione che l'uomo può cono scere Dio dalle cose anche senza la grazia. Ciò è appunto insiste re da un lato sulla distinzione tra ordine naturale e sopranna turale: ma è anche l'affermazione che la ragione può trascende re il sensibile e il linguaggio per riferirsi a realtà metasensibili Si tratta cioè appunto di combattere lo storicismo, cioè la ridu zione della verità a verità effettuale e storica: questo è l'altr grande obiettivo dell'enciclica.

L'interesse dell'enciclica è dunque di mantenere nella Chie sa un linguaggio pubblico, che consenta un'espressione univoc ed un significato costante alla rivelazione. Questa presuppon

infatti che esista un linguaggio umano idoneo di esprimere propriamente ed univocamente realtà diverse dall'ordine sperimentale e al tempo stesso capace di conservare la distinzione tra ciò che è materialmente colto nella conoscenza del sensibile da ciò che è dedotto ed argomentato. L'enciclica si interessa del linguaggio umano come di un mezzo sensibile e razionale ad un tempo, come di un'universale mediazione.

Possiamo ora comprendere qual'è il punto debole dell'enciclica: quello di non aver maturato un discorso globale sul significato del linguaggio nella rivelazione. Esiste un'ampia messe di notazioni al riguardo: ma una teologia del Logos, comparata alla moderna filosofia del linguaggio, una critica teologica della filosofia del linguaggio non ci è offerta dall'enciclica. E il documento conciliare sulla rivelazione del concilio Vaticano secondo, la costituzione *Dei Verbum*, è stato concepito in funzione della problematica nata dal dialogo ecumenico con i protestanti: ciò ha fatto della questione delle fonti della rivelazione l'ottica fondamentale del documento, costringendo la costituzione ad una stretta inesione ai testi biblici, escludendo conseguentemente un dialogo critico e aperto sui temi posti alla teologia della rivelazione dalla filosofia del linguaggio. Siamo dunque rinviati all'*Humani Generis*, ma proprio per la mancanza di un *focus* intellettuale chiaramente definito, l'enciclica, la cui problematica è fondamentalmente unitaria, ha finito col dare impressione di dispersività. La novità del suo problema non è emersa.

Ciò appare nel modo in cui viene affrontata la questione della filosofia. L'interesse dell'enciclica per la filosofia è chiaramente rivolto ad essa in quanto base di un linguaggio capace di offrire un significato costante ed univoco ai termini rivelati.

Rispetto alla *Aeterni Patris* di Leone XIII, l'interesse è diverso. L'*Humani Generis* non tratta dei preliminari filosofici alla fede, ma del significato univoco dei dogmi ecclesiastici: « ac demum certae et immutabilis veritatis assecutionem ». La « philosophica declaratio » della verità non può essere mutata « in dies », perché si tratta di verità evidenti, che hanno passato il vaglio dei secoli « tum etiam divinae revelationis consensu ac fulcimine innituntur ». La rivelazione stessa presuppone l'univocità del linguaggio e ciò che razionalmente e logicamente la fonda. Negare questi princìpi, significa rendere impossibile il dogma, sovvertendone lo strumento umano costitutivo, cioè il linguaggio.

Qui l'intenzione dell'enciclica si fa chiarissima.

Tolto al dogma il significato proprio del suo linguaggio, ne viene che esso può essere accomodato a sistemi filosofici che

negano la possibilità di una divina rivelazione: immanentismo idealismo, esistenzialismo. E anzi, continua l'enciclica, alcuni pii audaci affermano che i misteri della fede non possono mai esse re espressi con nozioni adeguatamente vere, ma con nozion approssimative, come dicono, e sempre mutevoli, attraverso cu la verità è in qualche modo indicata, ma anche necessariament deformata: « quibus veritas aliquatenus quidem indicetur, se necessario quoque deformetur ». E ritengono non assurdo che l teologia sostituisca con nuove nozioni quelle antiche, seguend le diverse filosofie che impiega come strumenti nel variare de tempi, così che in modi diversi, anche se di valore opposto, tra duca umanamente le divine verità (D. S. 3882).

Siamo qui al centro intellettuale dell'enciclica: ciò che inte ressa Pio XII è che non venga meno il senso univoco del linguag gio e l'attitudine di esso a significare realtà trascendenti. L'alter nativa è infatti che esso significhi cose mutevoli e sensibili. Que che interessa è l'attitudine del logos umano quale mezzo di rive lazione come condizione della possibilità del dogma. Come si vede l'interesse per la filosofia è qui l'interesse per il linguaggio dog matico. Ci troviamo di fronte ad una sfida più radicale di quell a cui risponde l'*Aeterni Patris*, e persino di quella a cui rispond la *Pascendi*. L'immanentismo modernista esclude infatti la pub blica oggettività della rivelazione, non l'unicità e l'unità del su significato (D. S. 3488).

La posizione segnalata e condannata dalla *Humani Generi* è anche diversa da quella considerata dal concilio Vaticano primo Il Vaticano primo non si trovava di fronte al problema del lin guaggio, cioè a una contestazione dello strumento *sine qua no* di ogni conoscenza teologica: si trovava di fronte a una posizion meno scaltrita e più frontale, la semplice negazione dell'esistenz del mistero. In questo senso il kantismo poteva apparire com una forma di « aggiornamento » dell'errore di Eunomio (D S. 3041).

L'errore che la *Humani Generis* ha dinanzi è diverso sia da razionalismo che dal modernismo: non ha innanzi l'afferma zione dell'impossibilità di conoscere Dio con la ragione o l soggettivazione del dogma: ha innanzi l'affermazione che il lin guaggio teologico non può che avere per oggetto il concreto l'empirico, l'umano.

Si badi che mentre il razionalismo nega frontalmente la for mula dogmatica, ed il modernismo la soggettivizza (e cioè ambe due non la toccano in sé), l'errore condannato dalla *Human Generis* accetta la formula mutando il suo significato. Mentr cioè le prime due formule sono delle contestazioni frontali, do

vremmo in questo caso parlare, mutuando il linguaggio dalla politica, di sovversione: perché si tratta di uno svuotamento della formula dall'interno.

DOGMA E SIMBOLO

Il problema sollevato dall'errore condannato dalla *Humani Generis* tocca al cuore la possibilità stessa della rivelazione. La conseguenza infatti è che le parole della rivelazione sono solamente simbolico-allegoriche, non hanno cioè un senso proprio, ma un senso traslato. Si riferiscono ad altro di quello che apparentemente dicono. Il simbolismo torna di fatto due volte nella *Humani Generis:* a proposito dell'esegesi e a proposito dell'eucarestia. L'enciclica nota infatti la tendenza ad abbandonare il senso letterale della Scrittura, per adottare una « nuova esegesi che chiamiamo simbolica e spirituale: e di cui particolarmente il Vecchio Testamento dovrebbe essere oggetto, perché non sia più nella Chiesa come una fonte chiusa ma venga aperto a tutti. Si dice inoltre che si riduce da alcuni la reale presenza di Cristo nell'eucaristia ad un certo simbolismo, per cui le specie consacrate sono soltanto segno efficace della presenza spirituale di Cristo e della sua intima congiunzione con il Corpo mistico ».

Ma al di là di questi esempi, la stessa affermazione della distinguibilità del termine significante dal termine significato e la permanenza del primo nel variare del secondo, indica che entriamo veramente in una lettura allegorico-simbolica delle formule della rivelazione invece che razionale-letterale. Se il senso immediato delle parole può essere posposto ad un diverso significato, è allora certo che il vero senso risulta non dalle parole stesse, ma dalla chiave dell'allegoria e del simbolo. Questo diviene dunque il vero linguaggio diretto e razionale, laddove quello delle formule dogmatiche è divenuto un linguaggio muto, un segno senza proprio senso.

L'unica possibilità di lettura delle formule rivelate (della Scrittura, della tradizione, dei dogmi) è come indiretta, legata cioè ad un'altra dottrina, la quale viene assunta come il vero contenuto della rivelazione.

L'*Humani Generis* non va oltre. Essa indica una linea di cammino di un nuovo errore, la sua base di partenza, il suo metodo qualificante: ma non ne esplicita il contenuto.

Dopo la *Humani Generis,* non abbiamo avuto più atti del magistero relativi agli errori teologici. Il concilio Vaticano secon-

do non ha inteso occuparsene: ci rimangono dunque due soli documenti di Paolo VI: la *Mysterium Fidei* ed il *Credo* del 30 giugno 1968.

La continuità della *Mysterium Fidei* con la *Humani Generis* è evidente; si tratta della sottolineatura di una dottrina già contenuta nell'enciclica di Pio XII. Nella indicazione delle ragioni che lo hanno indotto ad una solenne professione di fede, Paolo VI ritorna proprio al problema del linguaggio. Dopo aver detto che è giusto cercare di esporre i misteri di Dio in modo sempre più conveniente agli uomini del tempo che sta per venire (secuturae aetatis), Paolo VI afferma: « bisogna però nel medesimo tempo vigilare affinché, mentre si compie questa ulteriore investigazione, non si annientino le verità della dottrina cristiana. Se questo succedesse — e vediamo che questo accade realmente — condurrebbe al turbamento e al dubbio le fedeli anime di molti. A questo riguardo è di somma importanza avvertire che l'intelligenza... può giungere a conoscere quello che è e non soltanto il significato soggettivo delle strutture (dello spirito). In genere poi è da ricordare che è compito dell'ermeneutica analizzare la parola pronunciata, comprenderla, e sforzarsi di intendere il senso proprio ad un determinato testo, senza mutare questo senso per una propria tesi soggettiva ».

Nel 1968 il problema è dunque lo stesso del 1950: Pio XII aveva visto giusto. Il tono di Paolo VI è solo molto più grave: segno che le *opiniones novae* sono giunte a tale livello da toccare direttamente lo stesso piano kerigmatico e pastorale.

Se dunque l'errore condannato dalla *Humani Generis* è andato continuando a crescere, se il magistero pontificio assume toni diversi da quelli prevalenti nell'assemblea conciliare, allora esso deve essere ancora più facile a riconoscersi nelle sue nuove forme. Esso non può presentarsi che come una chiave di lettura dei testi rivelati e delle formule dogmatiche, tali appunto da costituire un radicale mutamento di senso dei primi in relazione alla nuova chiave di significato.

L'identificazione della chiave di lettura dei testi rivelati che li pone fuori del loro senso letterale e li riduce a simboli, a enunciazioni cioè di una dottrina mediante una espressione verbale che non la connota direttamente ed esplicitamente, è oggi assai facile a farsi: basta riferirsi alla secolarizzazione, cioè alla lettura in chiave antropologica delle formule bibliche.

Quando la *Humani Generis* veniva promulgata, le chiavi teologiche, che dovevano aprire la via alla lettura antropologica dei testi rivelati, erano pronte da un pezzo, elaborate dalla rinascita della teologia protestante di lingua tedesca tra le due guerre.

BARTH E BULTMANN

La teologia protestante tedesca tra le due guerre è caratterizzata per un verso (con Barth) dal ritorno alla formalità propria del protestantesimo, alla sua identità originaria, per altro verso (con Bultmann) dalla definitiva e organica sistemazione della teologia liberale, mediante l'uso teologico dell' antropologia esistenziale.

Le due ispirazioni erano opposte e, prendendo a occasione i termini politici, il Barth venne definito conservatore ed il Bultmann liberale. Ma, in realtà, le loro influenze hanno congiuntamente cooperato alla definizione della teologia secolarizzata, anche se questa non può essere considerata come l'originario pensiero né dell'uno né dell'altro.

Uno dei più noti « secolarizzatori », il van Buren, ha potuto congiungere la tradizione barthiana con il positivismo logico e, pur contraddicendo l'agnosticismo storico della scuola delle forme, esporre una posizione teologica non dissimile da quella di Bultmann (1).

Basta ricordare le note espressioni della dogmatica barthiana sulla rivelazione per comprendere come la negazione del senso letterale della Scrittura fosse in essa avanzato: « La forma della Parola (di Dio) non traduce il contenuto, lo contraddice. Non lo svela, al contrario lo nasconde. La forma della Parola di Dio è realmente quella di questo mondo che è in contraddizione con Dio. Essa possiede così poco, di per se stessa, la capacità di rivelarci Dio, che non abbiamo nemmeno la possibilità di riconoscere Dio in essa. Quando la Parola di Dio diviene visibile (nella Scrittura) è, sì, attraverso di essa, ma anche malgrado di essa... L'esegesi e l'interpretazione di questo frammento di mondanità (proprio perché sono la nostra esegesi e la nostra interpretazione) non potranno mai fare altro che mettere in luce una realtà terrestre prima nascosta, che esige una nuova interpretazione, che resiste alla fine ad ogni analisi e che rimarrà in contraddizione con la parola, lungi dall'esprimerla o dal rifletterla » (2).

Non si potrebbe formulare condanna più radicale della lettera della Scrittura (e quindi necessariamente della lettera del dogma).

E' singolare che il carattere paradossale della Scrittura, già affermato da Lutero, trovi ancora la sua più rigorosa afferma-

(1) Paul van Buren: *The Secular Meaning of the Gospel*, London 1966, p. 12 e sg.
(2) Karl Barth: *Dogmatique I*, 1, trad. franc., Genève 1953, p. 160.

zione in Barth. Lutero intendeva estendere alla redenzione ed al cristiano redento la *communicatio idiomatum* che Efeso e Calcedonia avevano stabilito per l'unione ipostatica.

La sineddoche è il classico *modus loquendi* della Scrittura: « Dio cioè suole realmente e realisticamente incapsulare ovvero includere e implicare *(einfassen)* nel proprio verbo, che di per sé è un'essenza spirituale, un contenuto di tutt'altra natura: a Noè diede la parola "dov'era incluso *(eingefasst)* l'arcobaleno, ad Abramo la parola dove era incluso Isacco, a Saul la parola dove erano inclusi i delendi Amaleciti: nella parola di Cristo è incluso il pane, che include il corpo ed è inclusa insieme la Persona. Come dunque nella realtà delle cose una parte include l'altra e con l'altra l'intiero, così anche discorsivamente un fonema vale per l'altro e per l'intiero: l'angelo per la fiamma, la colomba per lo Spirito Santo, il Dio per l'uomo, l'uomo per Dio e per l'intera persona dell'Uomo-Dio": così che Lutero può affermare: "dove due essenze diverse concorrono in un'essenza unica, là la sineddoche include le due essenze in una locuzione unica: e come guarda all'unità di ambedue le cose, così anche di ambedue parla con una sola locuzione"» (3). La «praedicatio sub contrario» è per Lutero il modo di espressione proprio della Scrittura. Il « simul peccator et justus » è un'applicazione di questo principio.

Così la « paradossalità » del linguaggio della Scrittura affermata da Barth aveva ascendenze luterane. Ma l'affinità andava poco più in là del termine: per Lutero era il senso letterale che ancora contava, e la sineddoche era dunque vera espressione di un fatto reale.

Quando Barth ricorre alla nozione di paradosso, per spiegare l'enigma della Scrittura, e scrive che è « nel solo caso della Parola di Dio che la nozione di paradosso è strettamente e pienamente valevole » (4), viola le sue regole teologiche ed usa in modo proprio e diretto una nozione umana come mezzo di determinazione propria (*individuum in specie*) della Parola di Dio: e mostra quindi che un contenuto razionale è sempre il fondamento di ogni discorso. Tuttavia qui egli intende che non il *modus loquendi* della Scrittura è paradossale, ma che ontologicamente la Scrittura è tale, è una sorta di contraddizione vivente: essa come parola e significato è mondanità e in nulla si distingue dal resto della mondanità, pur contenendo la Parola di Dio.

(3) Enrico De Negri: *La Teologia di Lutero*, Firenze 1967, p. 285. La citazione di Lutero è nel *De Praedicatione Identica*, W.A., p. 443.

(4) Karl Barth: *op. cit.* p. 161.

Simul justus et peccator: la tesi luterana ha qui realizzato, per dir così, un suo progresso omogeneo.

Barth riprende e ampia una tesi luterana e se ne serve come arma di squalificazione globale dell' esegesi e delle scuole: gli esegeti non possono trovare, alla fine della loro indagine, che la mondanità delle loro intenzioni e quella della Scrittura stessa. Barth offriva dunque la suggestione di una separazione sistematica tra « lettera » e « spirito » intesa come contraddizione semplice tra « significante » e « significato ».

Che Bultmann, per vie assai diverse, giungesse, su questo punto a risultati non dissimili è noto. Certamente, Barth non avrebbe mai accettato, con Bultmann, di godere per il fatto che una filosofia, in particolare, quella di Heidegger, « vede già di per se stessa quello che dice il Nuovo Testamento » (5). Ma le differenze tra Barth e Bultmann hanno questo di comune: che esse sorgono dopo il rigetto del senso letterale del Nuovo Testamento, non prima.

« La rappresentazione del fatto della salvezza che costituisce il contenuto autentico del messaggio neo-testamentario corrisponde a un'immagine mitica. Il messaggio è espresso in un linguaggio mitologico... in cui i diversi temi possono essere ricondotti alle mitologie dell'epoca, siano esse quelle delle apocalissi ebraiche o dei miti di redenzione gnostica... Nella misura in cui si tratta di un linguaggio mitico, è incredibile per gli uomini di oggi, perché per essi l'immagine mitica del mondo è ormai perduta » (6). « Se dunque il messaggio neo-testamentario deve conservare il suo valore, non c'è altra via che di demitizzarlo » (7). Il criterio della demitizzazione non può essere che la condizione culturale dell'uomo moderno, dominato dall'idealismo e dal materialismo: « perché la sola critica del Nuovo Testamento che interessa in modo valido la teologia non può essere che quella che proviene necessariamente dalla situazione dell'uomo moderno » (8).

Ogni dato umano, ogni parola umana, è storica e quindi inautentica: tuttavia mediante essa ci si può aprire, attraverso la propria particolare storicità, una via all'inesplicabile e allo inespresso. La lettera del Nuovo Testamento è storicamente segnata dal suo tempo: ma per Bultmann le storicità concrete sono

(5) Rudolf Bultmann: *L'Interpretation du Nouveau Testament*, trad. franc. Paris 1955, p. 163.

(6) *ibidem* p. 140 e sg.

(7) *ibidem* p. 148.

(8) *ibidem* p. 143.

in qualche modo interpretabili: è possibile cioè ritrovare la problematica universale umana, che soggiace al linguaggio storico del mito neo-testamentario, ed esprimerla nella propria storicità concreta. Poiché il *Sein* è inesprimibile in tutti i linguaggi, essenzialmente legati alla storicità-dispersione, essi sono mutualmente convertibili, sono trasportabili dall'un tempo all'altro. Il fondamento della demitizzazione è la comune impotenza del linguaggio a dire l'essere, il suo valere come segno impotente dell'inesprimibile. Con ciò la mondanità, per dirla con Barth, la naturalità, per dirla con Bultmann, della rivelazione è più che mai certa: « la conoscenza di quello che è la rivelazione in genere, la conoscenza di quello che l'uomo è in rapporto alla rivelazione, che l'accetti o la respinga, è sotto ogni rispetto una conoscenza che dipende dal *lumen* naturale » (9).

La separazione tra il significato e il significante, tra la parola ed il messaggio della Scrittura (e Bultmann si interessa sempre e soltanto del Nuovo Testamento), non potrebbe essere più chiara. Bultmann corregge l'Heidegger di *Sein und Zeit* perché ritiene che il messaggio neotestamentario gli offra la possibilità di una vita che, nella puntuale accettazione dei limiti del *Dasein*, della storicità del limite dell'esistenza in quanto tale, sia però una vita autentica e libera. Ma ciò è in ogni caso lo spirito, non la lettera del Nuovo Testamento.

Così sia Barth che Bultmann concludono i loro criteri di lettura della Scrittura fondamentalmente nel medesimo modo: si tratta di trovare nello « spirito », in una lettura non mondana o non naturale della Scrittura, il contenuto stesso della Parola di Dio o del kerigma, secondo i rispettivi linguaggi. E anche Bultmann giunge a descrivere come paradosso il Nuovo Testamento: « presentando il Nuovo Testamento spogliato del suo rivestimento mitico, noi pensiamo di essere stati fedeli all'intenzione del Nuovo Testamento e di aver concesso il suo diritto al paradosso del messaggio neo-testamentario. Questo paradosso consiste nel fatto che un inviato escatologico di Dio è nel medesimo tempo un uomo concreto di cui è possibile ritrovare la storia. La azione escatologica di Dio si compie all'interno del destino d'un uomo e, proprio perché è escatologica, questo avvenimento non può essere colto mediante una dimostrazione all'interno di questo mondo » (10).

Lettera e spirito, Nuovo Testamento ed escatologia restano dunque coesistenti e separati: il loro paradosso consiste nella

(9) *ibidem* p. 127.
(10) *ibidem* p. 183.

loro contraddittorietà; ed al tempo stesso nella loro unità. Nulla di escatologico può essere colto nella lettera: ciò che sembra rimandarvi è falsa escatologia, è mito.

Possiamo dire che in questa contrapposizione tra storico ed escatologico abbiamo la negazione di tutta la linea di cammino dei primi secoli della Chiesa. La contrapposizione tra lettera e spirito spinta sino a queste conseguenze ci ricorda Marcione. La tesi marcionita della falsificazione del Nuovo Testamento e della falsità del Vecchio, non rappresenta una forma più ingenua della negazione totale del valore della lettera per la Parola, della Scrittura per l'escatologia?

E questa contrapposizione tra divino e umano nel Cristo non ci rimanda ad un nestorianesimo più estremo?

Quello che ci importa qui notare è che tutte le categorie che separavano linguaggio e messaggio, significato e significante, e che affermavano la storicità concreta quale mezzo di lettura delle formule della rivelazione, erano già tutte scritte quando la *Humani Generis* veniva pubblicata.

Tuttavia la chiave di lettura che il Barth dava della Scrittura non era antropologica, e quella antropologica, offerta dal Bultmann, era spirituale. Nessuno dei due più noti teologi protestanti di questo secolo può essere considerato un sostenitore della secolarizzazione, anche se hanno ambedue spianato la via che vi conduceva. I rapporti tra Barth e Bultmann da un lato e la teologia secolarizzata protestante dall'altro non interessano il nostro assunto e sono ampiamente notati. Ci interessano piuttosto le vie che hanno condotto alla lettura antropologica della Bibbia degli autori cattolici.

L'« UMANESIMO INTEGRALE »

Ciò che ha condotto alcuni autori cattolici verso la lettura antropologica della Scrittura non appartiene propriamente all'ordine teologico ma all'ordine filosofico e soprattutto politico, se si vuole, alla teologia della politica. In questo senso il loro cammino è quasi all'opposto di quello dei teologi protestanti.

Proprio mentre il maggiore impegno dei protestanti era verso l'esegesi, quello dei cattolici, nella seconda metà del secolo decimonono e nella prima metà del ventesimo, erano la filosofia e la politica.

La mistione tra filosofia, teologia ed esegesi, che era stata

la caratteristica della Germania illuminista e romantica, non si era prodotta nel mondo cattolico, nel suo complesso. La linea dei cattolici fu quella di negare in blocco la filosofia idealista e la politica che ne seguiva e di cercare di dar vita ad una filosofia che non ponesse in discussione le verità dogmatiche ma che si proponesse invece di sostenerle. Ciò condusse alla rinascita neo-tomista. Ma proprio sulla natura della filosofia vi era, tra Tommaso ed il neotomismo, una differenza non formalmente esplicitata che doveva dar luogo a confusione ed equivoci.

Le pagine con cui Gilson ha descritto le traversie della filosofia « autonoma » dovrebbero entrare in una antologia dei classici cattolici di questo secolo, tanto sono autentiche ed essenziali. I capitoli « La théologie perdue » e « La théologie rétrouvée » del suo libro *Le Philosophe et la Théologie* indicano con perfetta chiarezza a quali equivoci si era spinta la reazione al tradizionalismo (11). L'affermazione che vi fosse una filosofia autonoma, indipendente dalla teologia, induceva persino a negare che si potesse *credere* in Dio: un buon filosofo cristiano, Dio, non lo credeva ma lo sapeva. Si giungeva, da parte di un neotomismo concepito soprattutto in funzione antitradizionalista ad affermare i diritti della ragione sulle verità di per sé naturali sino al punto di sottrarlo di fatto all'ordine della fede. Esisteva una sorta di razionalismo cristiano che comprendeva e dimostrava, in modo rigorosamente razionale, tutte le verità che riguardavano Dio, l'uomo e il mondo. I confini della teologia in senso proprio cominciavano là dove si iniziava a discorrere di Trinità, di Cristo, di redenzione e di grazia: come se il mondo fosse in sé intelleggibile senza la rivelazione. Non vogliamo attribuire a tutti i neo-tomisti ciò che il Gilson attribuisce al padre Mandonnet: eppure l'idea di una filosofia autonoma dalla teologia e capace di costruire da sola un edificio razionale e perfetto, in cui il destino dell'uomo è fondamentalmente spiegato e i suoi criteri di azione sufficientemente fondati, non è del solo padre Mandonnet. Essa può ritrovarsi in molti manuali di filosofia neoscolastica. « Questa attitudine », scrive il Gilson, « era tanto più curiosa quanto più essa si spiegava e si giustificava per dei motivi soprattutto religiosi. Era una sorta di razionalismo apologetico... Dei sacerdoti zelanti... speravano di attirare l'attenzione e di meritare il rispetto dei filosofi non credenti, filosofando come se non fossero cristiani » (12).

La tesi della filosofia autonoma e di Tommaso filosofo au-

(11) Etienne Gilson: *Le Philosophe et la Théologie,* Paris 1960.
(12) *ibidem* p. 86.

tonomo non reggeva sul piano storico. Fu uno storico, il padre Théry, a fornire al Gilson la chiave del problema, dicendo che le filosofie costruite come filosofie autonome su Bonaventura o Tommaso erano delle « théologies tronquées » (13). Ciò permise al Gilson di vedere come la teologia potesse riunire in se stessa ragionamenti nati da diverse discipline raccogliendoli sotto il suo lume formale. Così il Gilson ritrovava ed esprimeva il senso cristiano e medievale della teologia: « La teologia è al sommo della gerarchia delle scienze, in modo analogo a quello in cui Dio è al sommo dell'essere. A questo titolo essa trascende tutte le divisioni e tutti i limiti ch'essa include nella sua unità senza confusione. Essa contiene tutto il sapere umano per modo d'eminenza, nella misura in cui giudica profittevole l'integrarselo » (14). Era proprio sul terreno politico quello in cui questi princìpi dovevano produrre il maggior effetto. Se infatti era possibile una filosofia senza fede, non era possibile egualmente una politica razionale che non presupponesse la religione? Non spiegheremmo fenomeni rilevanti e culturalmente significativi come l'*Action Française* e il *Sillon* in Francia, la *Democrazia Cristiana* o il *Partito Popolare* in Italia, se non si tenesse conto di questo limite della rinascita neotomista, in cui Marc Sagnier, Murri e Sturzo erano stati educati, e su cui Maurras poteva fondare la sua presa tra i cattolici francesi. Consideriamo particolarmente l'*Action Française,* perché essa doveva ottenere i maggiori punti di contatto con il neo-tomismo. La politica aristotelica come totalità etica poteva offrire un buon termine di contatto tra un neotomismo che proprio nel *Commentario alla Politica* trovava i suoi testi più significativi. Come riallacciare questa problematica alla teologia della grazia? Fu questo il problema che la crisi dell'*Action Française* poneva: e da cui Jacques Maritain rispose prima con *Primauté du Spirituel* e poi soprattutto con *Humanisme Integral.*

E' significativo che Pio XI, oltre il papa che condannò la *Action Française,* sia il papa della *Quas Primas,* cioè il papa della regalità di Cristo. Non vi è dubbio che questo ritorno così formale al Cristo, come termine di riferimento politico, significava la messa in crisi del concetto di una politica autonoma e razionale e perciò stesso cristiana. Era messa in crisi la tesi che bastasse l'ordine razionale a rendere conforme al cristianesimo la società umana. In questo clima, di cui occorre notare pienamente il significato, nacque il tentativo di affrontare il proble-

(13) *ibidem* p. 105.
(14) *ibidem* p. 112.

ma dei rapporti tra società politica e grazia di Cristo. Fu appunto il tema che Maritain affronta in *Humanisme Integral* e che segna la fine del neotomismo. Jacques Maritain si trovava di fronte a questo problema: il sociologismo, il primato della società è errato, questo è il senso della condanna di Maurras: ma d'altro lato l'individualismo borghese, che conduce al collettivismo comunista, è errato, non però in quanto umanesimo: non è possibile trovare una via media in un umanesimo teocentrico, in un umanesimo della grazia?

Delle numerose formule che Maritain usa in *Humanisme Integral* per esprimere la sua idea-chiave, una delle più significative sembra questa: « In una civiltà cristiana che non sia più ingenua, l'opera comune non apparirà più come un'opera divina che debba essere compiuta sulla terra da parte dell'uomo, ma piuttosto come un'opera umana da realizzarsi sulla terra grazie al passaggio di qualche cosa di divino, che è l'amore, nei mezzi umani e nel lavoro umano stesso » (15).

Quale è dunque la fisionomia della « nuova cristianità » in Maritain? Essa risulta dall' assunzione degli ideali dell' umanesimo antropocentrico (quello individualista della superiorità del soggetto alla collettività, quello socialista visto come il superamento del capitalismo e la postulazione di un titolo di proprietà fondato sul lavoro), visti come resi possibili dalla grazia. Qui la grazia appare come la semplice attuazione divina di una potenzialità umana già determinata al suo atto. Niente è aggiunto di quello che già vi era potenzialmente. La figura della « nuova cristianità » è quella di un « umanesimo antropocentrico » divinamente realizzato e quindi capace di superare l'uso della forza nei rapporti sociali. Il divino non aggiunge all'umano alcun contenuto: esso appare semplicemente come la sua attuazione.

Con ciò la grazia è interamente contenuta in un orizzonte umano. Non è a caso che il tema della terza età della Chiesa riaffiori talvolta in Maritain con toni millenaristici: « Quando attraverso l'apertura che la caduta di Israele ha determinato, la pienezza delle nazioni sarà entrata, la Chiesa, pervenuta nella sua terza età, esultando del ritorno del popolo di Dio, conoscerà la pienezza delle sue dimensioni terrestri, del suo pellegrinaggio eroico » (16). Così il ritorno di Israele ed il tema della terza età si associano all'idea di pienezza terrestre.

Il politicismo maurassiano e l'individualismo laico non ven-

(15) Jacques Maritain: *Humanisme Integral*, Paris 1946, p. 208.
(16) Jacques Maritain: *Questions de Conscience*, Paris 1953, p. 67.

gono superati ma semplicemente confusi in una visione mitica in cui la grazia appare come una sorta di preternatura, che cambia l'uomo nelle sue tensioni costitutive e porta in terra una pienezza terrestre ad un tempo e super-umana. Qui appunto l'escatologia cede al millenarismo.

Ma qui la grazia appare come una sorta di attuazione della potenza naturale e ne prende la forma.

Domandarci per quali ragioni ciò sia possibile, trascende ora il nostro argomento. Possiamo solo indicare che le realizzazioni tra grazia ed escatologia, i « nuovi cieli » e la « nuova terra » da un lato e l'essere del cristiano nella vecchia creazione dall'altro, non erano poste formalmente innanzi nella teologia tradizionale. Ma non importa qui notare ciò che nella teologia tradizionale rendeva possibile la tesi di Maritain: da notarsi è invece quel che la motivava. E quel che la motivava era l'intenzione di dare vita ad una posizione politica cristiana che superasse sia il naturalismo maurassiano che l'individualismo liberale, ma che fosse pur sempre una posizione politica, aperta a tutti in ragione della loro natura umana e non della loro personale conversione. Si giungeva così in *Humanisme Integral* a questo paradosso: ad un ordine politico che presupponeva come dato comune la grazia ma non la fede. « Per il fatto stesso che è profano e non sacrale, quest'opera comune non esige da alcuno come condizione di entrata nel giuoco la professione di tutto il cristianesimo. Al contrario, essa comporta nei suoi tratti caratteristici un pluralismo che rende possibile il *convivium* di cristiani e non cristiani nella città temporale » (17). Anzi: in nessuno dei valori caratteristici della nuova cristianità è mai presupposto il nome di Dio. La sua signoria sulla realtà civile è esclusa dai punti formali della nuova cristianità: « L'idea colta nel mondo soprannaturale non sarebbe più l'idea dell'impero sacro che Dio possiede su tutte le cose, sarebbe piuttosto l'idea della santa libertà della creatura che la grazia unisce a Dio » (18). La grazia è dunque invocata per garantire il superamento sia dei limiti della natura che della stessa formalità della legge naturale, ma essa non presupporrebbe in nessun modo la fede.

L'agganciamento del maurassismo e dell'umanesimo con la teologia della grazia avviene in modo da conservare il carattere laico dell'uno e dell'altro. Qui si suppone piuttosto un mutamento della natura umana del tipo di quello che Marx nella *Ideologia Tedesca* invocava quale conseguenza del superamento

(17) Jacques Maritain: *Humanisme Integral* p. 211.
(18) *ibidem* p. 169.

della divisione del lavoro: un superamento che non è un trascendimento.

Così, sul piano politico, abbiamo per la prima volta, una teoria in cui la grazia è vista come un principio di attuazione omogenea della potenzialità naturale del suo ordine. Per altra via si giungeva, su un piano più strettamente teologico, alle medesime conseguenze.

LA TEOLOGIA ANTROPOLOGICA DI KARL RAHNER

Nella *Humani Generis* Pio XII condanna tra gli altri il seguente errore: « Vi sono alcuni che corrompono la gratuità dell'ordine soprannaturale, perché ritengono che Dio non possa creare soggetti intellettuali, senza chiamarli e ordinarli alla vita eterna » (D. S. 3891).

Anche se nessun autore è chiamato qui particolarmente in causa, la notazione rileva però del nostro argomento.

La posizione criticata vede la grazia come intrinsecamente richiesta da un ordine naturale, quello dello spirito: e dunque il carattere di attuazione formale dell'umano proprio della grazia stessa.

La questione aveva un risvolto storico: riguardava il problema del *desiderium naturale videndi Deum,* affermato come tale da san Tommaso e attribuito invece dal Cajetano non alla natura ma alla grazia. Da un punto di vista storico, tale questione era stata trattata dal padre de Lubac in un libro, *Surnaturel,* poi ritirato dopo la *Humani Generis* ed ora ripreso e rinnovato (19)

Tuttavia la questione storica è molto diversa dalla questione teorica: le differenze tra Cajetano e Tommaso sono molto minori di quelle implicate nei nuovi problemi dell'antropologia teologica. Tommaso non intende certo mai parlare della natura pura e dire con Cajetano che Tommaso qui parla da teologo e presuppone l'ordinamento dell'uomo alla vita divina, è dire tutto fuorché una novità. Cajetano non merita, come l'eroe di Corneille né un tale eccesso d'onore (per aver rimediato a una svista d

(19) Henri de Lubac: *Le Mystère du Surnaturel,* Paris 1965. La questione de *desiderium naturale* fu uno dei *pivots* della « nuova teologia ». In un senso affine a de Lubac, scrissero: il Bouillard in *Conversion et Grâce chez saint Thomas d'Aquin* Paris 1944, il Rondet in *Gratia Christi* e soprattutto in *Le Problème de la Nature Pure et la Théologie du XVI Siècle* in « Recherches de Science Religieuse » n. 35, a. 1948 pp. 481-521, il von Balthasar in *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* Köln 1951.

Tommaso) né un'umiliazione (per avergli sostituito Aristotele). Questo secondo rimprovero è, ovviamente, quello del padre de Lubac. Il libro del padre de Lubac è, nella sua nuova forma, come sempre, un libro erudito e di piacevole lettura, ma il problema teologico è più supposto che delineato, più indicato che riferito. Si limita a un vigoroso *plaidoyer* contro la tesi di Cajetano senza fare il medesimo lavoro di Cajetano, cioè senza proporsi di ricercare il senso autentico ed il significato integrale della tesi di san Tommaso.

Perché, posto che esista un *desiderium naturale* della grazia, occorre dimostrare subito dopo, in teologia cattolica, che la grazia è ben più che l'attuazione formale della natura: cose che il de Lubac si limita soltanto ad affermare.

Tuttavia il problema di un'antropologia teologica non è stato posto formalmente dal de Lubac, ma dal Rahner.

Il problema si trova però già nel maestro del Rahner, il Marechal.

Il pensiero del Marechal è stato, a suo tempo, lungamente discusso (20). Il libro più filosofico del padre Rahner, *Geist im Welt*, è stato scritto mentre perduravano queste discussioni (1929) e ci sembra il fondamento delle sue successive tesi teologiche.

Per il padre Marechal, l'assoluto è affermato in ogni atto di conoscenza: l'essere, che affermiamo di una realtà, è la sua collocazione in un orizzonte infinito che è la dimensione propria dello spirito. Ogni nozione è dunque l'assunzione di un oggetto sensibile e della sua rappresentazione al *proprium* dello spirito, cioè all'Assoluto in esso immanente come forma costitutiva: « Secondo i princìpi esposti... il fine ultimo del divenire intellettuale si trova inscritto nella forma naturale (oggetto formale) di questo divenire: ed è stato stabilito... che questa forma naturale obiettiva viene espressa mediante il nostro concetto di essere trascendentale *(ens qua tale)*. Poiché l'oggetto formale di una tendenza misura l'ampiezza del fine verso cui tale tendenza s'orienta, noi sappiamo che il fine ultimo e saturante dell'intelligenza deve essere una realtà liberata da ogni determinazione limitativa, cioè, in altre parole, deve essere un oggetto trascendente, un Infinito sussistente » (21).

(20) Cfr. in particolare Pedro Descoqs: *Praelectiones Theologiae Naturalis*, tomus I: *De Dei Cognoscibilitate*, Paris 1932, pp. 57-114, e tomus II: *De Dei Cognoscibilitate II*, Paris 1935, pp. 582-584. Recentemente G. Perini: *Metodo Trascendentale e Progresso del Pensiero Cattolico* in « Divus Thomas », n. 4, a. 1967, pp. 443-474. Per un'esposizione recente del pensiero di Joseph Marechal, cfr. Eduard Dirven: *De la Forme à l'Acte*, Paris 1965 e Johannes Lotz: *Le Jugement et l'Etre*, Paris 1963.

(21) Joseph Marechal: *Cahier* V, p. 412.

Ogni atto di conoscenza è dunque un atto di transvalutazione della realtà, che viene elevata dal soggetto all'orizzonte dell'essere infinito. La determinazione materiale vale come determinazione del soggetto e a un tempo come collocamento dell'oggetto nello spazio dell'essere. L'orizzonte infinito che precontiene ogni realtà si manifesta in quella assunta puntualmente come oggetto della conoscenza. La dimensione propria del soggetto appare dunque come infinita, nel senso che tutto precontiene: e che tutto precontiene in un orizzonte infinito. Lo spirito è il portatore dell'essere trascendentale, che è la sua forma naturale oggettiva. Ciò non è ancora il divino, ma è per dir così la potenza del divino: solo il divino è alla fine l'oggetto proprio dell'intelletto umano, perché solo « una realtà liberata da ogni determinazione limitativa, un oggetto trascendente, un Infinito sussistente » è il fine misurato dall'oggetto formale della tendenza.

Le posizioni del padre Marechal si ritrovano nello scritto filosofico del padre Rahner.

Come il Marechal, il Rahner intende l'intelletto agente aristotelico-tomista come « la facoltà dell'*excessus* verso l'*esse* », il luogo in cui l'infinito è formalmente appreso. Ne segue che ogni atto di conoscenza è affermazione dell'*Esse absolutum*, congiuntamente all'*esse simpliciter*. L'intelletto agente può allora « essere definito come il luogo metafisico in cui lo spirito finito incontra la sua apertura e la sua dipendenza nei confronti di Dio» (22)

« Ecco perché san Tommaso può definire l'*intellectus agens* in modo particolare come una partecipazione alla luce dello Spirito Assoluto, non solamente perché, dipendendo da Lui, divine in fatto simile a Lui, ma perché lo spirito finito non è spirito che per anticipazione dell'*esse* tout court, nel quale l'Essere assoluto è già appreso » (23).

Abbiamo qui un ritorno all'ontologismo? Rahner, come Marechal, cita san Tommaso: « Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito » *(De Veritate*, q. 22, a. 2, ad I). Ma si guardi bene il contesto: non si parla degli uomini, ma di tutti quelli che conoscono, compresi gli animali (cfr. q. 22, a. 1. in c. E' possibile che una tale citazione sia stata fatta dimenticando così radicalmente il significato diretto dell'espressione? E bastava poi continuare la citazione per rendersi subito conto del significato originario del tutto: « sicut enim nihil habet rationem appe-

(22) Karl Rahner: *L'Esprit dans le Monde*, trad. franc. Tours 1967, p. 226.
(23) *ibidem.*

tibilis, nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil es cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis ». *Nisi per similitudinem:* Dio è appreso in quanto il finito è sua imitazione, non egli sia, in quanto infinito, oggetto del pensiero umano.

Il tentativo del padre Marechal e del padre Rahner di porre i loro pensieri sotto la cauzione di Tommaso consiste appunto nel mutamento sistematico del senso che quei testi hanno nel contesto e nell'inserirli, come *disjecta membra,* in un diverso sistema di pensiero.

La trascendentalità dello spirito umano è dunque vista come una potenza di trascendenza: in questo senso l'idea della grazia, come attuazione della potenza propria della natura, è raggiunta. Si noti che l'elemento specificante è quello fornito dalla potenza, cioè dalla natura umana: l'escatologia rimane necessariamente al di fuori di questa prospettiva, che in fine pone una omogeneità naturale (potenza-atto) tra il divino e l'umano, e non può dunque raggiungere il concetto di creatura divinizzata come nuova creatura.

Ciò del resto appare chiaramente negli scritti di Rahner sulla grazia; prendiamo una formulazione sintetica del suo pensiero: « L'essenza concreta dell'uomo, infatti, è tale che viene sperimentata dove viene sperimentata la grazia, poiché questa viene sperimentata solo dove per natura c'è lo spirito. Ma anche viceversa: dove lo spirito viene sperimentato nell'ordine concreto attuale, esso è spirito elevato soprannaturalmente » (24). Oppure, « quantunque lo spirito (che è apertura verso Dio, libertà ed autopossesso) non sia possibile in sostanza senza quella trascendenza che ha, quale suo compimento assoluto, proprio la grazia, tuttavia tale compimento rimane gratuito, premesso che questo consapevole libero autopossesso sia già significativo dinanzi a Dio (e non soltanto un puro mezzo ed una tappa verso la *visio beata)* » (25).

La teologia della grazia del Rahner è calata sull'*Existential* heideggeriano, cioè come una determinazione della concreta condizione del *Dasein*: cioè come la struttura generale dell'essere concreto prima di ogni decisione personale. Il naturale della scolastica viene qui risolto in due elementi, diversi ma indistinguibili: « l'essenza umana concretamente sperimentata si compone di questo esistenziale soprannaturale e del "resto" che è la natura pura » (26). Si tratta dunque di un dato soprannaturale,

(24) Karl Rahner: *Saggi di Antropologia Soprannaturale,* Roma 1965, p. 115.
(25) *ibidem* p. 119.
(26) *ibidem* p. 72.

cioè di qualcosa che precede ogni atto. Esso sembra incorporare il concetto tradizionale di grazia attuale. Invece di essere un atto di Dio, la grazia attuale diviene come un dato dell'uomo. Si badi che ciò che sperimentiamo concretamente come natura, corrisponde per Rahner sia alla « natura pura » che all'« esistenziale soprannaturale »: la distinzione tra i due termini è di carattere puramente teologico, ci è nota dalla rivelazione non dall'esperienza. Ciò significa che il mondo storico procede sia dalla « natura pura » che dall'« esistenziale soprannaturale ». Questo esistenziale soprannaturale non è la grazia: infatti, citiamo il testo francese perché la traduzione italiana ci sembra interpretativa « il faudrait considerer d'une manière plus precise comment ce existential surnaturel se comporte à l'égard de la grace elle-même » (27). Cosa dobbiamo intendere dunque per esistenziale soprannaturale? L'apertura dello spirito a Dio, non vi dubbio « L'uomo è riconosciuto adeguatamente nella sua essenza "indefinibile" soltanto quando viene compreso come *potentia obo dentialis* aperta verso la vita divina e tale apertura è la sua natura. La sua natura è veramente tale che deve attendere il suo compimento assoluto come grazia e nello stesso tempo, proprio perché è così, tener conto anche della possibilità non assurda che tale perfezionamento assoluto non le venga elargito. Si può addirittura tentare di vedere la *unio hypostatica* sulla linea di questo perfezionamento assoluto di ciò che è l'uomo » (28).

Così la filosofia dello « spirito nel mondo » diviene la sua teologia. Il divino colto in ogni atto di conoscenza è divenuto l'esistenziale soprannaturale. E' in questa linea che si può pervedere la critica di Rahner al concetto di grazia creata e dunque alla definizione di Dio quale causa formale di attuazione dello spirito umano.

Secondo il Rahner « la comunicazione dell'essere divino allo spirito creato si verifica in una causalità formale ed è il presupposto ontologico della visione beatifica » (29). Anzi: « questa unione, quale presupposto ontologico della visione beatifica, dà già, indipendentemente da un'apprensione attuale del Dio trino, da parte dell'uomo nella conoscenza e nell'amore, sia sulla terra mediante gli atti soprannaturali delle virtù teologali sia mediante la visione beatifica e l'amore nello stadio definitivo. Questa unione ontologica è data come presupposto della *visio*. Con ciò si afferma che questa unione immediata, ontologica, non

(27) *Ecrits Théologiques*, tome III, Paris 1962, p. 33.
(28) Karl Rahner: *Saggi di Antropologia Soprannaturale*, Roma 1965, p. 120.
(29) *ibidem* p. 149.

stante sia fondata sulla causalità formale, anzi proprio per questo, non si può intendere in maniera vaga come una qualunque "unità naturale" nella quale si pensi che lo spirito creato e Dio confluiscano per chi sa quali direzioni arbitrariamente supposte. Questa unità ontologica, derivante da una causalità formale e obiettiva, non è altro che il presupposto e l'aspetto ontologico dell'unità dello spirito creato con Dio » (30).

Troppi sono i problemi qui sollevati: ma importa notare che il Rahner pone il problema dell'unità formale tra Dio e la creatura: ora l'unità formale fonda propriamente l'identificazione. Si pensi con quali sforzi la teologia è riuscita a collocare l'unità di Cristo sul piano dell'ipostasi e non su quello dell'*ousia.*

Il de la Taille parlava di attuazione creata per atto increato, di causalità quasi formale. Rahner parla di causalità formale. Ma non solo: la piena e formale divinizzazione avviene già sulla terra ed « indipendentemente da un'apprensione attuale del Dio trino da parte dell'uomo nella conoscenza e nell'amore ». Naturalmente il Rahner dice che ciò avviene nell'amore « che esprime la massima unità nella più perfetta distinzione ». Ma quale differenza può sussistere in un'unione attuata « per causa formale »?

Le chiavi dell'ontologia rahneriana ci sono state consegnate nel suo *Riflessioni Teologiche sull'Incarnazione* che l'editore italiano ha sinora omesso.

Eccola in tutta la sua chiarezza: « L'essere assoluto, o più esattamente l'assoluto personale ha, nella pura libertà della sua indipendenza infinita e senza abdicare a questa, la capacità di diventare l'altro, il finito: spogliando se stesso, abbandonando se stesso, con questo stesso atto, Dio ha la capacità di porre l'altro come la sua propria realtà » (31).

« Il fenomeno primitivo che ci è dato nella fede è piuttosto lo spogliamento di sé, il divenire, la *kénosis* e la *ghénesis* di Dio stesso, che può divenire, nel momento in cui ponendo l'altro come effetto, diviene egli stesso questo effetto, senza doverlo, perché principio, divenire in se stesso... Ed è perciò che — per approfondire ancora di più di quello che non abbiamo fatto sinora — è posta nella creatura, nel più intimo della sua essenza, la possibilità di essere assunta, di divenire il sostrato materiale d'un'eventuale storia di Dio. Nel suo atto creatore, Dio formula sempre la creatura come la grammatica di una possibile espressione di se stesso e non può formularla altrimenti, anche se tace, perché questo mutismo suppone sempre delle orecchie che intendano il silen-

(30) *ibidem* p. 151.
(31) Karl Rahner: *Ecrits Théologiques,* Paris 1962, p. 92.

zio di Dio » (32). Ed ecco l'incarnazione come il luogo cosmico e originario di questa spogliazione di Dio.

« Si potrebbe definire l'uomo (riconducendolo a quel che costituisce il suo mistero più elevato e più oscuro) come ciò che appare quando l'auto-espressione di Dio, quando il suo Verbo è proferito con amore nel niente assoluto e senza Dio. Il Logos fatto uomo è stato chiamato il *verbum abbreviatum* di Dio. L'abbreviazione, la cifra di Dio è l'uomo, cioè il Figlio dell'uomo, e anche gli uomini, che esistono in definitiva perché doveva esistere il Figlio dell'uomo. Quando Dio vuol essere non-Dio, l'uomo compare. Lui è nient'altro potremmo dire. E se Dio è uomo e lo rimane eternamente: se ogni teologia diviene eternamente antropologia, allora l'uomo è per l'eternità il mistero del Dio espresso... l'auto-espressione di Dio fuori di se stesso... La cristologia è il fine e il principio dell'antropologia » (33).

Tutta la realtà umana è dunque cristica, perché l'uomo è il Cristo, nel senso che ogni uomo è la kenosi di Dio. Dio e la grazia di Cristo sono voluti in ogni oggetto voluto.

« Dio e la grazia di Cristo eleggibili in ogni realtà come l'essenza misteriosa di essa ed è perciò che non è facile perseguire un fine e non trovare (in una maniera o nell'altra) il Cristo » (34). Più che non facile, lo diremmo, data l'antropologia da cui Rahner parte, impossibile. Infatti: « Coloro che accettano pienamente la loro esistenza umana, questi hanno accettato il Figlio dell'uomo... L'uomo è mistero: no, egli è il mistero: egli non lo è solamente come semplice apertura al mistero incomprensibile della pienezza di Dio: ma perché Dio ha espresso questo mistero (l'uomo) come il suo mistero proprio » (35).

Crediamo che una più radicale riduzione della teologia alla antropologia sia difficile da esprimersi. Dio è il *recto* (pienezza) dell'uomo perché l'uomo è la debolezza *(verso)* di Dio. Il Cristo è il luogo, il fondamento, la manifestazione di questa realtà. Ma l'umanità è dunque a se stessa Chiesa e la Chiesa è per l'umanità soltanto rivelazione di ciò che essa è.

Il richiamo all'antica gnosi sembra qui spontaneo: perché là dove la salvezza è conoscenza del proprio vero essere, un indubbio elemento gnostico sussiste.

Il riferimento alla gnosi è costante in tutti i pensatori che hanno subìto l'influenza heideggeriana: è uno dei più noti stu-

(32) *ibidem* p. 94.
(33) *ibidem* p. 96.
(34) *ibidem* p. 100.
(35) *ibidem.*

diosi dello gnosticismo, lo Jonas, a fare questa osservazione per Heidegger e per Bultmann.

Ora il riferimento al pensiero heideggeriano è in Rahner così costante che il suo pensiero può essere assunto da un teologo protestante studioso di Heidegger, Peter Hodgson, come mezzo di delucidazione e anticipazione del primo.

Il punto fondamentale del parallelo sta « tra la tesi di Rahner sul congiungimento degli esistenziali soprannaturale e naturale nell'attualizzazione della potenza umana da parte di Dio e la visione heideggeriana delle relazioni tra il *Sein* ed il *Dasein.* L'esistenziale soprannaturale descrive la libera e non esigita comunicazione di sé che Dio fa al mondo, mediante la quale l'esistenziale naturale, la potenza dell'uomo di relazione trascendentale con l'infinito Dio, è infatti realizzata » (36). L'Hodgson ha inteso i rapporti tra i due esistenziali come noi li abbiamo intesi, e come sembra ovvio intenderli: il risultato è che l'uomo è Dio in potenza, nel senso che la natura è la potenza determinata e propria dell'essere divino. E' per natura che l'uomo diviene Dio. L'atto divino di grazia non è infusione della vita divina, ma attuazione di essa. Il paragone tra *Sein* e *Dasein* in Heidegger è illuminante: *Sein* e *Dasein* non sono in nessun modo due diverse nature: traducendoli in linguaggio aristotelico, il *Dasein* potrebbe essere benissimo avvicinato alla potenza e il *Sein* all'atto.

Il Rahner offre dunque un pieno e compiuto fondamento ad una lettura antropologica della rivelazione, anche se egli poi non l'ha svolto. Comprendiamo quale rigoroso senso abbia la sua teoria dei « cristiani anonimi » criticata in *Cordula* dal von Balthasar: tuttavia uno svolgimento sociologico e storico di queste premesse è, per sua parte, mancato. Questa teologia ha consentito una base teologica più ampia e più avvertita alle pressioni ed alle intenzioni che spingevano i cattolici sulla via della secolarizzazione. Ma questo è un altro discorso.

(36) Peter Hodgson: *Heidegger, Revelation and the Word of God,* in « The Journal of Religion », vol. 49, n. 3 (July 1969), p. 246.

Appunti sulla pastorale come categoria teologica

RAIMONDO SPIAZZI

Si è molto discusso e si discute ancora sulla « teologia pastorale », come comunemente viene chiamata la scienza del ministero sacro, o della partecipazione ministeriale all'opera redentiva di Cristo che si attua continuamente nella edificazione della Chiesa e nel servizio della Parola e della grazia a profitto delle anime (1).

Anche in passato si parlava di *teologia* pastorale, anche quando la pastorale insegnata agli aspiranti al sacerdozio, più che una scienza, era (e in molti luoghi lo è ancora) un insieme di nozioni, di massime, di orientamenti di indole pratica, tratti sia dall'esperienza, sia dalle discipline più disparate, tanto che più propriamente, da varie parti, si parlava di « manuali pratici » (come quello del Frassinetti; sempre bellissimo), di direttorii, di *praxis (praxis confessariorum, praedicatorum, parochorum)*, eccetera; e in altri casi di « scienza pastorale », come nel classico manuale di Cornelio Krieg. Ma già il diritto canonico parlava di *teologia* pastorale (2), quindi di una vera e propria parte della teologia, che pertanto doveva rivestire le proprietà e le qualità di questa, sia pure sviluppandone al massimo la funzione pratica, che già san Tommaso le aveva chiaramente assegnato (3).

Negli ultimi decenni il concetto di una pastorale teologica, e non solo empirica, si è abbastanza chiarito e fissato, anche se

(1) Rimando ai miei volumi *Scientia salutis*, Roma, edizioni romane Mame, 1960, p. 8 e ss; e *Teologia pastorale odegetica*, Torino, edizioni Marietti, 1968 p. 18 e ss.

(2) Can. 1365, § III.

(3) Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 4.

non tutti gli autori convengono né sulla definizione di questa parte della teologia, né sulla sua sistemazione (4).

Successivamente però si è insistito maggiormente sulla pastoralità della teologia come tale, in armonia con la stessa impostazione data da Giovanni XXIII al concilio Vaticano secondo, quando dichiarò di averlo convocato per ottenere « che il sacro deposito della dottrina cristiana sia custodito e insegnato in forma più efficace ». « Il nostro dovere — aggiungeva — non è soltanto di custodire questo tesoro prezioso, come se ci preoccupassimo unicamente dell'antichità, ma di dedicarci con alacre volontà e senza timore a quell'opera, che la nostra età esige, proseguendo così il cammino, che la Chiesa compie da venti secoli... Dalla rinnovata, serena e tranquilla adesione a tutto l'insegnamento della Chiesa nella sua interezza e precisione... lo spirito cristiano, cattolico e apostolico del mondo intero (sic), attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze, in corrispondenza più perfetta alla fedeltà all'autentica dottrina, anche questa però studiata ed esposta attraverso le forme dell'indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno.

« Altra è la sostanza dell'antica dottrina del *depositum fidei*, ed altra è la formulazione del suo rivestimento: ed è di questo che devesi — con pazienza se occorre — tener gran conto, *tutto misurando nelle forme e proporzioni di un magistero a carattere prevalentemente pastorale* » (5).

Effettivamente questo è un concetto da approfondire e un discorso da fare, circa la pastoralità sia del concilio, sia della teologia che ad esso consegue.

* * *

Diciamo subito che non si tratta di una impostazione praticista o pragmatista del magistero ecclesiastico e della teologia: appunto perché *magistero* sempre è, sia pure *pastorale.*

---

(4) Noi stessi abbiamo tentato di fare un'opera di sistemazione della teologia pastorale, intesa come scienza teorico-pratica del ministero pastorale, nell'opera *Ministerium salutis,* divisa in tre parti secondo la triplice forma del ministero pastorale: *Ministerium verbi (vol.* I: Teologia pastorale kerigmatica e omiletica; vol. II: Teologia pastorale catechetica); *Ministerium regiminis* (Teologia pastorale); *Ministerium cultus sanctificationis* (Teologia pastorale liturgica e gerarchica o sacramentaria). Di queste parti sono usciti solo i tre volumi sulla pastorale kerigmatica e omiletica, catechistica, odegetica (edizioni Marietti, Torino 1965-1967). Non abbiamo più messo mano a quelli sulla pastorale liturgica e gerarchica, data l'attuale fase di trasformazione dei riti e delle norme pastorali in questo campo. In precedenza era già uscito il volume *Scientia salutis* (edizioni romane Mame, Roma 1960), che conteneva la pastorale fondamentale (o i fondamenti teologici del ministero pastorale).

(5) Cfr. *Costituzioni, decreti, dichiarazioni del concilio ecumenico Vaticano secondo,* edizioni Ancora, 1966, pp. 1229, 1231-32.

Un senso così limitato della pastoralità non trova fondamento né in quel testo di Giovanni XXIII, né negli atti del concilio, né nella teologia che, ispirata al concilio, si sta oggi faticosamente elaborando da parte dei veri teologi, come tipo nuovo, originale e moderno di discorso su Dio per gli uomini del nostro tempo. Non si tratta di praticismo, ma bensì di un più diretto inserimento del discorso teologico nell'*historia salutis* come rivelazione, incarnazione e continuo avvenimento di Dio nella vita e nella storia dell'uomo.

Non si tratta nemmeno di fare una teologia kerigmatica, come si disse un tempo (6), diversa dalla teologia scolastica e adatta alla predicazione del Vangelo. I livelli della predicazione e della teologia non sono gli stessi.

Il kerigma vale più della teologia, e anzi è la teologia come *discorso di Dio all'uomo*, ripetuto sia pure con parole umane, proclamato per missione divina dalla Chiesa (7).

La teologia come *discorso su Dio* è in funzione del kerigma, come studio della Parola di Dio, compiuto con metodo scientifico per spiegarne il contenuto (teologia *biblica)* per accertarne e giustificarne l'offerta alla ragione umana (teologia *apologetica)*, per svilupparne i dati secondo le istanze della ragione (teologia *speculativa)*, per applicarne il dinamismo divino alla vita spirituale (teologia *ascetica* e *mistica*) e al ministero pastorale (teologia *pastorale* come parte speciale della teologia), per approfondire e illustrare l'esperienza del mistero pasquale rivissuto dalla comunità cristiana con la preghiera e i riti celebrati dalla Chiesa (teologia *liturgica)*.

E' chiaro che secondo le condizioni socio-culturali e religiose dei tempi e dei luoghi, secondo le diverse inclinazioni spirituali rispondenti all'indole, al genio, alle istanze della coscienza nelle varie epoche, può prevalere l'uno o l'altro degli elementi della teologia totale, può essere accentuata l'una o l'altra delle sue tonalità, può delinearsi un interesse più vivo, in forza di un bisogno più sentito, per una parte o per l'altra, per una tendenza o per l'altra, nell'unica teologia.

Così senza bisogno di sdoppiare la teologia, si può spiegare il nuovo senso pastorale che l'unico *discorso su Dio* presenta oggi, nel tentativo di stabilire mediante la teologia un dialogo vivo tra l'uomo e Dio nella fede del Verbo (8).

---

(6) Rimando al mio volume *Teologia pastorale kerigmatica e omiletica,* Torino 1965, pp. 28 e ss., con bibliografia.

(7) Cfr. *ib.* cap. VI: « Significato biblico e teologico della predicazione »; cap. VII: « La predicazione, traduzione umana della parola di Dio », pp. 174-213.

(8) Sulle attuali tendenze in teologia, diamo alcune indicazioni bibliografiche che possono servire per un primo orientamento e reperimento: L. Reinish: *Theologians of*

Naturalmente trattandosi di teologia cristiana, che si sviluppa appunto dalla fede in Cristo, è facile ammettere che essa sia, noeticamente e metodologicamente, *cristocentrica* (parola brutta letterariamente, ma pur sempre espressiva), soprattutto quando essa si svolge nell'ambito di una più stretta aderenza al kerigma, al Vangelo di Cristo, come appunto avviene oggi, in un clima psicologico e spirituale caratterizzato dal senso vivo dell'esistenza, dall'istanza di concretezza, di positività e di esperienza anche nel campo del pensiero metempirico, mentre in altre epoche, e specialmente nel due-trecento (epoche d'oro della teologia speculativa), il culto delle idee universali portava l'intelletto umano a spaziare nei campi — o nei cieli — della verità metafisica e poi a cadere, nell'epoca successiva, appunto di decadenza, nei vortici dell'astrazione logica: un puro gioco, o quasi, di concetti, quando non di parole.

Oggi l'oggetto concreto della teologia è certamente Cristo.

Ma è difficile, a noi sembra, ammettere che la teologia si riduca a cristologia, o che, in altri termini, più scolastici, l'*obiectum formale* della teologia sia il Cristo (o addirittura la Chiesa): sia per le esigenze espressive della terminologia, che ha pure il suo valore, sia per l'oggettivo contenuto del mistero di Cristo, che in se stesso, nella sindrome piena del suo essere, è un'umanità riferita, unita, offerta alla Divinità, sicché in Cristo stesso, tutto, ontologicamente, rimanda a Dio (9) .

E se la teologia nella sua accentuazione pastorale vuol essere un dialogo con Qualcuno, vuole sviluppare un discorso che si inserisce nella *historia salutis*, senza mai distaccarsene, è chiaro che tale discorso si svolge sulla strada di Cristo — via verità vita (*Gv.* XIV, 6) — *per tendere a Dio*, nella comunione col quale, beninteso in Cristo, consiste la salvezza.

Che dire di più su tale questione agitata spesso più col sentimento che con la ragione? Chi più sa più dica. Noi ci contenteremo di passare, qui, a stendere alcuni appunti (niente di più) sui caratteri della teologia che ci sembra si affermi e si sviluppi in forza del concilio Vaticano secondo, ma anche di intuizioni e riflessioni precedenti, e che diciamo dominata, appunto, dalla categoria della pastoralità. Ci sembra di poterli sintetizzare ed elencare così:

---

our time, Notre Dame University Press, Ind., 1964; H.I. Schultz (e altri): *Tendenzen der Theologie im 20 Jahrundert*, ed Kreuz-Verlag, Stuttgard - Berlin, 2 ed. 1967; H Zahrnt: *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel secolo XX*, ed it. Brescia Queriniana 1969; B. Mondin: *I grandi teologi del secolo XX*, 2 volumi, Torino Borla, 1969.

(9) Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 7.

1. E' una teologia non *polemica* ma *dialogica,* se così si può dire, nel senso cioè che, più che alla ricerca dell'errore per condannarlo, si dedica allo studio e alla illustrazione della verità oggettiva della Parola di Dio e all'incontro con tutti coloro che ne posseggano e riconoscano almeno una parte, per farne un punto d'appoggio — o un ponte — in vista di una ulteriore ricerca della verità totale, che la Chiesa cattolica ritiene di possedere, di un ulteriore, comune cammino verso il Cristo intero, il mistero del quale è inesauribile.

Perciò più che alla separazione formale tra l'ortodossia e l'errore, questa teologia mira al recupero e alla valorizzazione della verità che può trovarsi ovunque, e che, come diceva san Tommaso echeggiando un anonimo o pseudonimo medioevale (10), sempre viene dallo Spirito Santo, sempre è frutto, come rilevano i padri greci (11), dei « semi del Verbo » che si trovano nello spirito umano.

Così ha fatto il concilio e così fa la nuova teologia, non per debolezza e connivenza nei confronti dell'errore, ma per un intento pastorale di salvezza, tanto più che nel nostro tempo tutte le false verità sono in crisi, tutti gli idoli cadono da sé, e d'altra parte, non c'è nulla come una chiara, positiva ed approfondita esposizione della verità raggiunta, che possa già di per sé delimitare l'errore e costituire una efficace affermazione di ortodossia.

2. Per la stessa ragione, l'indole pastorale della teologia si manifesta anche in una minore importanza data, oggi, alla normatività dottrinale o giuridica, e piuttosto in una fusione tra normatività e creatività che si risolve, semmai, in un diverso uso della norma, non strettamente giuridico o tassativamente dogmatico (fuori degli indiscutibili dati di fede), ma tale da ammettere una originalità di ricerche, esperienze e riflessioni, una pluralità di espressioni, una ricchezza di sviluppi tratti dall'unica fonte ispiratrice, che si risolvono — con tutti i rischi che tale procedimento comporta — in una più completa realizzazione della verità multiforme e infinita, in ordine alla salvezza.

Ma proprio per questo, il nuovo rispetto alla varietà delle ricerche, esperienze e scoperte individuali, suppone che a far la teologia siano dei veri teologi, degli uomini seri e preparati, che a loro volta rispettino le severe esigenze della verità oggettiva,

---

(10) Cfr. Glossa Lombardi, Pl. 191, 1651; Ambrosiaster: *In I Cor. XII, 3,* Pl. 17, 258; *Summa theologiae,* I-II, q. 109, a. 1, ad 1.

(11) Cfr. B. Altaner: *Patrologia,* ed. it. Torino, Marietti, 1940, p. 71 e ss.

specialmente di quella rivelata, e non degli avventati produttori o propagandisti di sempre nuove mode.

3. Attenta a indagare le fonti della rivelazione e a mantenersi in contatto permanente con la Parola viva di Dio, la teologia pastorale è altrettanto protesa alla lettura dei « segni dei tempi » (*Mt.* XVI, 4), quali si colgono dalla storia in corso, per individuare le traiettorie che la percorrono in vista della realtà futura; cerca cioè il divenire storico immediato, ma come trama in cui s'inserisce e già agisce la gloria divina che si rivela pienamente nella città celeste, della quale è tipo, figura e anticipo la verità rivelata ed affidata alla Chiesa, e la Chiesa stessa nel suo insieme. In questa luce soprannaturale, che la pervade, la teologia pastorale è costituzionalmente profetica ed escatologica: cioè perlustratrice ed annunciatrice della « via di Dio » nella storia (cfr. *Mt.* XXII, 16; *Gv.* XIV, 4-5; *Atti* XVI, 17; XXII, 4; *Ebr.* X, 20), che è una via di salvezza, e orientatrice di tutta la vita personale e comunitaria dei credenti verso le mete finali, alle quali è protesa la Chiesa pellegrina sulla terra (12). Perciò anch'essa è, a suo modo, una teoria dello sviluppo, derivante da un senso del provvisorio e del correlativo, che domina tutto lo spazio intercorrente tra le fonti di certezza irremovibili, ma non evidenti, e le « cose sperate » che la fede tende a raggiungere (*Ebr.* XI, 1). La teologia cerca di far luce sui mezzi dinamici che congiungono la rivelazione alla gloria, la parola incarnata alla parola sussistente, la fede alla visione, e di indicare ai credenti, e alla stessa Chiesa, nella concretezza dei tempi, le linee di sviluppo storico da seguire per attingere sempre più e anzi raggiungere — alla fine, ma anche in ogni nuovo momento di vita — la pienezza.

4. Inquadrata in questa prospettiva di salvezza universale, la teologia non può più essere considerata come una scienza

(12) Cfr. Concilio Vaticano secondo, « Lumen gentium », n. 68. Cfr. J. G. Arintero o.p.: *Desenvolvimento y vitalidad de la Iglesia*, 1908-1911, vol. IV; *Mecanismo divino de los factores de la evolución eclesiastica*, Salamanca, 1909, pp. 308-309: « Tutto cambia d'aspetto (nella Chiesa), diventa più grande e appare illuminato come in una luce nuova e divina, quando in ciò che *già esiste* si scopre e si considera ciò che ancora *tende ad essere* e al di là delle imperfezioni presenti si percepiscono come in uno schizzo le future perfezioni. Oggi tutto ciò che vediamo è ancora in cammino, in divenire, si sta modellando... La perfetta santità di tutto il Corpo mistico è come un ideale che di fatto si sta realizzando a poco a poco e ogni volta meglio, nonostante le deficienze e resistenze della materia, ossia dell'elemento umano, però non si realizzerà pienamente se non nella patria celeste ». Tutta l'opera ecclesiologica dell'Arintero, contenente discorsi densi e vigorosi, è molto importante come contributo di pensiero e come indice della maturazione in corso, all'inizio del secolo XX, della coscienza ecclesiale ed escatologica dei più « spirituali » tra i credenti; cfr. A. Huerga: *La evolución de la Iglesia segun Arintero*, in « Communio », 1968, n. 1, pp. 65-93.

quasi esoterica, riservata a scuole o a ceti particolari (come quello ecclesiastico), ma assume un carattere di *pubblicità* (nel senso latino), cioè diventa patrimonio di tutta la comunità cristiana, che è ammessa a conoscerla e a discuterne, possibilmente ad arricchirla, a farla progredire, anche se di fatto saranno poi sempre un piccolo numero di membri della comunità — chierici e laici — a svolgere nella Chiesa il servizio o ministero di teologi, avendone la capacità e i carismi: ma è importante che la teologia si riconosca e sia riconosciuta come cosa di tutta la comunità, proprio per la funzione che le è assegnata nella economia della salvezza.

E' chiaro che, anche qui, bisognerà badare a che la teologia non sia sminuita di valore, o svuotata di significato, o persino ridicolizzata dagli sprovveduti. Però conta molto che essa sia diffusa, che per essa si provi un nuovo interesse, che la gente se ne occupi e ne discuta, maturando in sé una coscienza della fede più profonda e, diciamo pure, un senso critico più fine, come è premessa indispensabile per il raggiungimento della personalità cristiana.

Di qui la necessità così avvertita, oggi, di istituti seriamente organizzati e opportunamente distribuiti nelle varie regioni, perché sia facilitato l'accesso agli studi teologici al clero, non per pure ragioni di *curriculum* scolastico o per conseguire dei gradi accademici in ordine a cariche e posti cui si aspira, bensì per una adeguata preparazione a svolgere il ruolo di teologi-pastori; e ai laici, in proporzione della loro cultura, della loro pietà, del loro impegno nell'apostolato.

5. Per queste stesse ragioni, la teologia pastorale tende all'*essenzialità*, cioè cerca le verità di fondo, soprattutto studia il contenuto reale della Parola di Dio, quale risulta dalle fonti della rivelazione (che cosa è veramente *rivelato* oltre che *ispirato?* che cosa è *trasmesso* come rivelato?), integrate — ai fini della conoscenza e dello sviluppo teologico — dalla liturgia, dalla narrazione della *historia salutis*, dal resoconto delle esperienze spirituali nelle vite dei santi, dalla verifica del consenso generale nella predicazione della Chiesa e soprattutto della continuità e concordanza del magistero ecclesiastico in materia di fede.

Oggi il lavoro teologico ha questo indirizzo, che porta al superamento dei sistemi formalistici, generalmente legati troppo a dei punti di vista filosofici e a delle categorie di ordine razionale, che in parte sono indispensabili, ma restano sempre insufficienti dinanzi al mistero. Il che non significa che la teologia, se vuol essere persuasiva, possa fare dell'anti-filosofia, contro

le stesse fondamentali esigenze del dialogo, che, se ha da essere, in definitiva è un dialogo con la ragione.

Nemmeno vi è da assumere con troppa disinvoltura una filosofia alla moda, per rileggere e tradurre secondo le sue categorie (se esistono) il dato rivelato: si è visto ormai spessissimo che la mancanza di discernimento in questo campo porta inesorabilmente alla negazione del dato di fede, come nelle varie correnti neo-gnostiche che hanno agitato e agitano la penosa storia della critica alla rivelazione e al dogma nel nostro secolo.

Crediamo che anche qui — e soprattutto qui — si possa riconoscere (a patto di *conoscere)* la validità della linea seguita ai suoi tempi da san Tommaso, che non si è infeudato a nessun sistema filosofico (come alcuni pensano), ma si è servito di tutti per chiarire e giustificare scientificamente i dati del senso comune, che sono i princìpi-chiave del pensiero umano. Questo, così universalizzato e quasi sublimato nei suoi vertici essenziali, poteva entrare in dialogo con la fede e aprirsi alla sintesi del pensiero cristiano, quando la fede, accolta dall'anima, sviluppava in essa tutto un nuovo dinamismo dell'intelligenza attratta dal mistero. *Fides quaerens intellectum,* non meno dell'*intellectus quaerens fidem.*

* * *

Forse, oggi, il grosso problema da risolvere è quello di ristabilire l'equilibrio tra il senso del mistero e il coraggio dell'indagine, tra lo slancio del processo esplorativo e la convinzione della relatività e provvisorietà di tutti gli umani sondaggi nell'abisso della verità divina, tra la fiducia nel dinamismo evolutivo del pensiero cristiano e l'umiltà di chi sente il bisogno di restare inserito nella tradizione, che sola permette il contatto con la rivelazione oggettiva, offerta da Cristo, insieme al battesimo e quindi alla vita ecclesiale, come fonte di salvezza *(Mc.* XVI, 15). La teologia pastorale, possiamo ripetere ancora una volta, trova in questo legame la sua ragione d'essere, proprio perché è una teologia della salvezza.

NOTE

ECUMENISMO

Ecumenismo e missioni

Fin dall'assemblea generale di Nuova Delhi (1961), il « consiglio internazionale delle missioni », cioè l'organizzazione missionaria dei protestanti, fa parte integrante del consiglio mondiale delle Chiese.

Sarebbe stato infatti assurdo che un tale organismo internazionale fosse ulteriormente rimasto al margine del movimento ecumenico generale, avendolo esso originato.

In realtà, il movimento missionario protestante fu sempre caratterizzato da un accentuato spirito ecumenico. Ma, di fronte alle molte difficoltà di natura pratica, che sorgevano fra i gruppi protestanti impegnati nelle missioni, si rendeva necessaria una qualche concreta unione, che eliminasse gli attriti ed unificasse gli obiettivi.

Il protestantesimo aveva iniziato a lavorare nelle missioni trasponendovi in blocco le sue Chiese e le sue sètte. A queste, naturalmente, corrisposero ben presto altrettante Chiese e sètte locali ed una conseguente grande frammentazione missionaria. Era questo, appunto, che sollecitava con urgenza una generale unificazione. Si giunse pertanto, nel 1910, al grande consiglio di Edimburgo, che costituisce la fase iniziale del movimento ecumenico protestante.

In tale sede, non pochi rappresentanti delle nuove chiese di missione accusarono i delegati europei ed americani di aver introdotto, assieme al Vangelo, il germe della divisione confessionale ed ecclesiastica, con impossibilità conseguente di costituire Chiese a livello nazionale.

D'altronde, ciò appariva chiaro anche a non pochi studiosi missionari protestanti, come J. Merle Davis, quando affermava: « Il fronte diviso del protestantesimo in campo missionario è contrario al mandato di Cristo, è contro le norme del buon governo e viola i princìpi del progresso sociale. Non è dunque giusto trasmettere il settarismo del protestantesimo. La nostra divisione debilita e ritarda il movimento cristiano e allontana sempre di più la possibilità di portare a Cristo le nazioni in cui viene fondata una Chiesa. La strategia di molte società missionarie fra i pagani è simile a quella di un esercito di occupazione composto da molte unità combattenti raccolte attorno a diverse bandiere, obbedienti a disposizioni

contrastanti, a una diversa disciplina, utilizzanti infine armi diverse e pian diversi » (1).

Il problema della divisione si presentò ancora, in tutta la sua dram maticità, al congresso missionario di Tambaram (1938), dove le Chies giovani, che non possedevano l'eredità di pregiudizi derivanti dalle vecchi lotte dottrinarie fra le Chiese madri, non esitarono a presentare la divi sione come causa dei mali che le affliggevano. La mancanza di unità, s disse, è un ostacolo per i fedeli e motivo di scandalo per i non fedeli Si deve riconoscere con vergogna di aver disonorato la religione del Si gnore. I rappresentanti delle nuove comunità non possono che ribadire i desiderio di una unione visibile di tutte le Chiese; sono inoltre conse pevoli che esiste già una unità spirituale di tutti i cristiani e vedono co soddisfazione i segni di cooperazione e di reciproca comprensione che s consolidano sempre più in vari campi. Fanno però notare che tutto ci non è sufficiente. La meta da raggiungere è l'unità organica. Ciò esig uno studio adeguato di quanto separa, un ribadire costantemente quant ci unisce, infine essere disposti ad accettare ognuno la propria parte c sacrificio. Solo così potremo liberarci dai mali che sorgono dalla nostr divisione.

Si sono avuti progetti di unione in vari paesi; ma per motivi c lealtà le nuove Chiese non possono realizzare questa unione fra se med sime, senza la benedizione e l'appoggio incondizionato delle Chiese madr Esse, insomma, sono divise fra la lealtà dovuta a queste e la dedizion richiesta dall'ideale dell'unione. In conseguenza a ciò, animate dal pi grande fervore, le nuove Chiese lanciano un appello alle società missi narie, ai comitati, alle responsabili autorità delle Chiese madri, affinch esaminino seriamente il problema, collaborino con le Chiese dei paesi c missione per rendere possibili le loro aspirazioni, per dare un senso a loro sforzi, per eliminare le scandalose conseguenze delle loro divisioni per raggiungere quella unità che Cristo stesso chiese al Padre e attraver cui il mondo potrà davvero credere nel « Figlio, Nostro Signore Ges Cristo » (2).

Si trattava, visibilmente, di accuse serie. Ma alcuni tentativi di giu gere ad una unione, o quanto meno ad un coordinamento pratico, eran in realtà già stati compiuti. Ad esempio, la conferenza missionaria di Edin burgo aveva raggiunto alcuni obiettivi concreti mediante la fondazione d cosiddetto « comitato di continuazione », incaricato di vigilare sul rispet delle nuove proposte per la cooperazione missionaria. Tuttavia, per no porre intralci alla sua azione, fu stabilito sin dall'inizio che le questio dottrinali esulassero dal suo compito e rimanessero di esclusiva comp tenza dei rappresentanti delle Chiese e società componenti.

Si trattava, dunque, di un organismo con fini eminentemente pratic

I campi di sua pertinenza erano ben precisati: le questioni da tratta direttamente coi governi, le iniziative da prendere per la libertà religios

(1) Davis Merle J., *Bew Building on old Foundations,* New York, 1945, 145.

(2) Si veda citato in: Crivelli Camillo, *Sguardi sul mondo protestante,* II, Le mi sioni protestanti, Roma 1949, 218-219.

la lotta contro le conseguenze del commercio degli stupefacenti, la ricerca di notizie utili all'opera dei missionari, l'analisi dei problemi dell'educazione e così via. Un insieme cioè di cose aventi poca o nulla attinenza coi princìpi dottrinali. Tuttavia, anche in campi direttamente legati a tali princìpi, l'esperienza provava che era ugualmente possibile arrivare ad una discreta coordinazione. Così, ad esempio, nella traduzione della Bibbia, nella propaganda a favore della stampa cristiana, nella direzione delle scuole, dei collegi, delle istituzioni mediche, nella preparazione dei missionari e in altro.

Il « comitato di continuazione » era composto da 35 membri: 10 nordamericani, 10 europei, 10 del Regno Unito e un rappresentante per ognuno dei seguenti paesi: Australia, Cina, Giappone, India e Africa. Si trattava di semplici delegati dei vari gruppi religiosi. Il comitato si mantenne in vita fino agli inizi della prima guerra mondiale. Nel periodo bellico venne infatti sostituito da un comitato di emergenza, che nel 1920 si riorganizzò col nome di *International Missionary Council,* approvato in via definitiva nel 1928 in occasione della conferenza pan-protestante di Gerusalemme. A tale nuovo consiglio partecipavano non più semplici delegati, ma membri eletti dai consigli nazionali di tutte le società delle varie nazioni.

Il loro numero era salito, nel 1944, a 47 persone, e sarebbe cresciuto ulteriormente qualora fossero stati costituiti nuovi consigli nazionali. Questi inviavano infatti uno o più rappresentanti, a seconda dell'importanza e del numero delle società componenti. Loro compito era rappresentare, pertanto, non le singole società o sètte, ma i raggruppamenti costituitisi nell'àmbito delle singole nazioni.

Oltre alle funzioni ereditate dal precedente « comitato di continuazione », il nuovo consiglio possedeva altri precisi scopi: ad esempio promuovere studi e ricerche su temi missionari e sulla diffusione del cristianesimo nel mondo, utilizzando l'esperienza di uomini di tutti i paesi e ponendo poi a disposizione di tutti gli interessati le conclusioni raggiunte. Inoltre: contribuire a coordinare le organizzazioni nazionali delle varie missioni e dei consigli nazionali cristiani e, in caso di necessità, agire congiuntamente nelle questioni missionarie; contribuire, mediante scambi di notizie, alla creazione di una compatta opinione pubblica cristiana per la difesa della libertà di coscienza, di religione e del diritto all'apostolato; facilitare l'unità di tutte le componenti cristiane per l'attuazione della giustizia fra le nazioni e fra le razze; pubblicare la *International Review of Missions* ed altra stampa che, a giudizio del consiglio, fosse in grado di facilitare lo studio dei problemi missionari; convocare infine la conferenza internazionale delle missioni, nei tempi e con le modalità opportuni. La conferenza venne di fatto convocata nel 1928 a Gerusalemme e fu proprio in essa, come si è detto, che venne approvato ufficialmente il consiglio missionario. Ne vennero, in seguito, tenute altre a Tambaran (1938), a Willingen (1952), ad Achimota (Ghana, 1958), infine nel Messico, nel 1963, dopo l'avvenuta integrazione nel consiglio ecumenico mondiale (3).

(3) Cfr. Crivelli, o.c., 221-222.

I CONGRESSI PAN-PROTESTANTI

Si tratta di congressi estremamente importanti per l'organizzazione missionaria protestante. Prima ancora di quelli organizzati dal consiglio internazionale delle missioni, già citati, ne erano stati tenuti altri nella seconda metà del XIX secolo, trascurando quelli di Liverpool, del 1860, e di Londra, nel 1888. Avanti il 1854 si preferì invece non tenerne, temendo precisamente di sostituire la cooperazione spontanea fra le Chiese indipendenti con l'azione preordinata di un'unica società missionaria che avrebbe dovuto, questo sì, formarsi attraverso l'unione di tutte le altre. Ciò nonostante, il bisogno urgente di un minimo d'accordo e di precise regole comuni, fece convincere della necessità di organizzare almeno dei congressi. Il primo fu nel maggio 1854, a New York, con la partecipazione però quasi unicamente dei delegati canadesi e americani. L'occasione fu fornita dalla visita compiuta in quel tempo in America dal grande missionario scozzese dell'India Alessandro Duff.

Parteciparono al convegno, durato meno di due giorni, 150 persone, e vi si parlò più che altro dell'aumento dei missionari e dei loro ausiliari indigeni.

A questa seguirono altre conferenze parziali di singole società missionarie, o di gruppi di esse, per lo studio di problemi comuni. Possiamo ricordare quelle dei battisti inglesi nelle loro missioni e quelle di altre società a Calcutta (1855), a Benares (1857), nell'India meridionale (1858). Si giunse infine alla prima conferenza internazionale di indubbia rilevanza, a Liverpool, nel 1860 (4). I suoi scopi apparivano chiaramente nella parte introduttiva: esaminare in dettaglio il lavoro delle diverse organizzazioni missionarie, confrontare i vari programmi, comunicarsi reciprocamente i risultati ottenuti nel proselitismo verso i pagani. La conferenza durò quattro giorni e vi assistettero 150 delegati.

Nel 1888 fu la volta della grande conferenza di Londra, che si distinse per i suoi attacchi ai cattolici. Durò dieci giorni e vi parteciparono un migliaio di delegati in rappresentanza di 139 società missionarie. Alle missioni cattoliche vennero rivolte le seguenti accuse: cercare di ottenere conversioni con metodi coercitivi; introdurre il dispotismo clericale ed ecclesiastico; sostenere con metodi illeciti le proprie missioni; sopprimere il Vecchio Testamento; insegnare un miscuglio di errori e verità; boicottare la formazione di Chiese nazionali indipendenti; nutrire fini politici. Anzi, le missioni cattoliche non avrebbero ottenuto risultati di rilievo proprio a causa di simili motivi; e si adducevano quali esempi le missioni del Giappone, della Siria, della Malesia, della Cina, del Bengala e così via. Per quelle del Bengala si sostenne addirittura che i cattolici, in luogo di occuparsi dei pagani, si occupassero in realtà degli indiani già convertiti dai protestanti. In complesso, si discussero temi di rilevante importanza e indicativi, oltre a tutto, dello stato d'animo dei protestanti di allora verso i cattolici (5).

---

(4) Cfr. *Conference on Missions held in 1860 at Liverpool*, Londra, 1860.

(5) Cfr. *Report of the Centenary Conference on the protestant Missions of the World*, Londra, 1889.

In questo senso fu alquanto più moderata la conferenza di New York, del 1900, che già porta l'appellativo di ecumenica. Durò dieci giorni con la partecipazione di 2.000 delegati (6). L'ordine del giorno comprendeva temi di vario genere, di cui molti già trattati nelle conferenze precedenti. In definitiva viene considerata la riunione più importante fra quelle celebrate prima della conferenza mondiale di Edimburgo. A quest'ultima, nel 1910, assistettero circa mille delegati, in maggioranza missionari, di cui solo 175 europei. Furono in particolare approfonditi i punti seguenti: la predicazione del Vangelo a tutte le genti, le chiese nei territori di missione, l'educazione come mezzo per cristianizzare la vita dei popoli, le modalità di presentazione della fede ai non cristiani, la preparazione dei missionari, i rapporti fra governi e missioni, infine natura della cooperazione e dei mezzi per raggiungere l'unità (7).

Durante la discussione si concluse che non era conveniente aprire missioni fra popoli già cristiani, quantunque le sètte che ne avevano ormai fondate, specie in terre americane, si mostrassero di diverso avviso. Riguardo poi alla reciproca collaborazione, furono dettate alcune norme. Ad esempio, nessuna sètta avrebbe dovuto stabilirsi in territori occupati da altre; ugualmente non avrebbe dovuto attrarre a sé missionari di altre confessioni. In opere di interesse comune (ospedali, associazioni giovanili, stampa e così via), l'attività avrebbe dovuto essere unitaria. Sarebbe stato infine opportuno formare in qualche maniera degli apostoli dell'unità.

Per quanto riguarda la dottrina, si parlò dell'opportunità che tutte le sètte possedessero e predicassero un unico credo, e inoltre della urgenza di una riunificazione. In questo senso, il vescovo anglicano di Southwark dichiarava: « E' ridicolo dire che è stata rotta l'unità della Chiesa e lavorare magari al suo ristabilimento nelle varie nazioni, senza tener conto della grande Chiesa di Roma. Se cerchiamo l'unità, se vogliamo che si abbia una sola Chiesa di Cristo, l'unione dovrà comprendere le due grandi Chiese orientale e romana ».

E il presbiteriano Capbell Gibson, riferendosi all'opinione di certuni secondo cui la Chiesa di Cristo sarebbe costituita da tutto l'insieme delle varie sètte, osservava: « Non condivido una idea simile. La Chiesa di Cristo è corpo vivo e non diviso. Piuttosto credo che le dottrine che qualificano le diverse Chiese non siano che tante maniere per esprimere il substrato più profondo della fede che tutti professano e che ognuno manifesta appunto a suo modo. Io credo che i cristiani non raggiungeranno la pace se non nella unità della Chiesa di Dio, dalla quale ci siamo allontanati; e che ci resta ancora molto cammino da percorrere per arrivare sino ad essa. Ma con la grazia di Dio ciò sarà possibile, purché da parte nostra si ricerchi la meta con umiltà, con pazienza e infine con lo studio diligente delle difficoltà nelle quali versano i nostri fratelli ».

Il futuro movimento ecumenista sarebbe in sostanza sorto da idee di questo genere. Esso poi, a sua volta, nella conferenza di Nuova Delhi del 1961, avrebbe inglobato il movimento missionario costituitosi appunto in Edimburgo.

---

(6) *Ecumenical Missionary Conference,* vol. I-II, New York, 1900.

(7) Cfr. *World Missionary Conference,* 1910, Edimburgo-Londra, 1910, vol. I-IX.

Tra i risultati pratici della conferenza dobbiamo includere, come si è visto, il « comitato di continuazione », fusosi poi nel consiglio internazionale delle missioni.

La riunione generale del movimento (in pratica la seconda conferenza missionaria pan-protestante) fu convocata dal consiglio internazionale, in Gerusalemme, nel 1928. Temi discussi: il messaggio cristiano con particolare riguardo ai popoli dell'India, di Cina e dell'Islam; Chiese antiche e giovani; autonomia delle Chiese nuove e di quelle indigene; missioni e razzismo; missioni e sviluppo industriale; missioni e problemi rurali; cooperazione internazionale missionaria (8).

Un terzo congresso internazionale si riunì a Tambaram, vicino a Madras, in India, nel 1938. Vi presenziarono 471 delegati di 59 nazioni distinte, con larga rappresentanza di Chiese giovani. All'ordine del giorno i soliti temi: la Chiesa, la testimonianza cristiana, vita e opere della Chiesa, campi di attività propri della Chiesa (9). Durante l'assemblea fu notata una forte reazione di molti missionari verso i movimenti razionalisti e modernisti infiltratisi nelle loro file. Si conviene inoltre in una definizione piuttosto ampia della Chiesa di Cristo, secondo il noto principio che a costituirla sarebbero tutte le Chiese unite assieme. Le Chiese più giovani diedero prova di particolare coraggio denunciando apertamente, come si è detto, il frazionismo fomentato dalle antiche, e che dilania la Chiesa di tante nazioni. Esse, in altri termini, patrocinavano esplicitamente l'unificazione di tutto l'apostolato missionario, facendo inoltre constatare come le divisioni risaltassero in campo missionario molto più che in qualsiasi altro campo. I delegati delle nuove chiese sapevano infatti molto bene che uomini di valore non avevano aderito al cristianesimo proprio a causa delle sue divisioni interne. Queste, dunque, erano veramente un ostacolo per i fedeli e uno scandalo per i non fedeli.

La seconda guerra mondiale paralizzò in gran parte simili riunioni internazionali: il consiglio delle missioni poté riunire il suo comitato centrale solo nell'anno 1947, a Whitby (Canada), dal 5 al 18 luglio. Presenziarono 112 delegati rappresentanti di 40 nazioni, di cui un terzo appartenenti alle chiese giovani. Non era invece presente il Giappone, grande sconfitto della guerra. La conferenza aveva per tema principale la testimonianza cristiana in un mondo in sovvolgimento. Lo si affrontò diviso in tre parti: uno sguardo panoramico complessivo della situazione postbellica della Chiesa, una discussione su rilevazione e predicazione (parola ricevuta e parola trasmessa), infine un dibattito sulla Chiesa come testimonianza, in senso locale ed in senso ecumenico. Altre sessioni particolari furono dedicate allo studio del comunismo, dell'islamismo e del cattolicesimo (10).

Si giunse così alla quinta conferenza internazionale, quella di Willingen (Germania), riunitasi dal 5 al 12 luglio 1952.

---

(8) Cfr. *Jerusalem Meeting Report of the International Missionary Council*, 1928, Londra, 1928, Oxford University Press, vol. I-VIII.

(9) Cfr. *Tambaram Series. International Missionary Council Meeting at Tambaram*, Madras, 12-29 Dec. 1938, Oxford-Londra, 1939, vol. I-VII.

(10) Cfr. *Irenikon*, 1948, 95-97, e *International Review of Missions*, 1947 fascicolo 4, 1948 fascicolo 1, che riproducono alcuni interventi nella conferenza.

L'argomento centrale poteva riassumersi in queste due grandi parole: unità e missione; più propriamente, studio dell'intima e stretta relazione esistente fra esse. La conferenza si chiuse con un appello ufficiale alla unità formulato nei seguenti termini: « Sentiamo la necessità di un movimento missionario profondamente sollecito per l'unità della Chiesa e di un movimento per l'unità profondamente ansioso di evangelizzare il mondo intero ».

Da un punto di vista dottrinale, si comprese però che era impossibile trovare formule accettabili da tutti i congressisti. Le divergenze si manifestarono specialmente su due temi fondamentali: per gli uni la Chiesa aveva motivo di essere anche indipendentemente dai propri obiettivi missionari; per gli altri non era che un mezzo per raggiungere il grande fine di propagandare ovunque il regno di Dio.

Non mancò tuttavia una conclusione concorde in certi punti di interesse concreto, come la vocazione missionaria della Chiesa, i compiti propri delle nuove chiese nell'insieme della Chiesa universale, e quelli invece affidati alle chiese più antiche (11). In particolare, la commissione preposta allo studio della vocazione della Chiesa alla missione e alla unità espose nei seguenti termini i sommi capi dell'accordo proposto: la vocazione della Chiesa alla missione ed alla unità si fonda sulla natura stessa di Dio. Cristo pregò per l'unità e ne fece il segno da cui il mondo avrebbe dovuto riconoscere la sua missione divina. L'amore di Dio in Cristo esige questa triplice risposta: l'adorazione, l'unità e la missione. Questi tre aspetti sono inoltre interdipendenti: modificandone uno tutto rimane alterato. La divisione nella Chiesa falsa dunque la sua testimonianza, frustra la sua missione, contraddice infine alla stessa sua natura, in quanto Cristo non è, egli, diviso (12).

Le chiese giovani non mancarono di influire notevolmente anche sull'argomento della seconda commissione: la chiesa autoctona. In pratica si convenne che la Chiesa universale, nelle sue istituzioni locali, costituisce in certo qual modo l'essenza della chiesa missionaria. Il Vangelo deve essere presentato diversamente a seconda dei luoghi e dei tempi; ma in ogni modo esso non può essere compreso quando viene introdotto in vesti straniere, imitando e riproducendo le caratteristiche d'una chiesa d'altri luoghi. L'evangelizzazione deve inoltre essere accompagnata da grande rispetto per la cultura delle singole nazioni. Uno dei sintomi indicativi dello sviluppo e della piena crescita delle chiese locali, è quello di possedere una compagine di ministri adeguatamente formati. E' poi necessario che la chiesa locale si mostri sempre come parte della Chiesa universale. Talora, nelle Chiese più antiche, non ci si è reso conto abbastanza di come la loro testimonianza appaia screditata a causa delle divisioni da esse stesse trasferite nelle altre parti del mondo.

Lo studio della terza commissione riguardava infine le Chiese antiche. Esse sono rappresentate, secondo i missionari protestanti, dalle varie società missionarie. Si concluse che nessuna di queste società può rivendicare in qualche maniera un monopolio, giacché nessuna Chiesa può abbandonare i propri missionari e nello stesso tempo continuare ad essere Chiesa. Sa-

(11) Cfr. *The Missionary Obligation of the Church*, Willingen 1952, Londra 1952.
(12) Ibidem, p. 6.

rebbe più opportuno integrare le società missionarie nell'àmbito delle rispettive Chiese, cessando di essere organizzazioni del tutto autonome da esse.

La quarta e la quinta commissione analizzarono rispettivamente il tema della vocazione missionaria e il problema della sua formazione; inoltre quello dei mezzi pratici più adatti per raggiungere gli obiettivi proposti. Argomenti, insomma, alquanto interessanti, relativi al binomio chiesa-missione (13).

VERSO L'INTEGRAZIONE NEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE

Tutti i dirigenti del consiglio mondiale e del movimento missionario si persuasero infine della necessità della fusione reciproca. In un certo senso, era dal 1946 che si stava operando congiuntamente, quando di comune accordo si era arrivati alla creazione di una commissione delle chiese per gli affari internazionali. Nel 1949, cioè un anno dopo la fusione ufficiale dei due movimenti *Fede e costituzione* e *Vita e azione*, i due consigli decisero di costituire anche un segretariato aggiunto per l'Asia orientale. Durante tale periodo, molte chiese d'Asia, Africa ed America avevano svolto una funzione importante praticamente in tutti i campi dell'ecumenismo. Molte fra esse erano in relazione con entrambi gli organismi, sollecitandoli a costituire una direzione unitaria. Di ciò si era parlato anche nei congressi parziali di Bangkok (1949), di Lucknow (1952) e di Prapat (Indonesia, 1957). Si redasse alfine un piano di integrazione, sufficientemente elastico, che fu poi presentato ai due organismi. In virtù di questo, il consiglio mondiale avrebbe dovuto creare una commissione per le attività missionarie e di evangelizzazione, comprendente missionologi ed esperti vari, e predisporre inoltre le iniziative opportune per riunire i movimenti similari antecedenti al movimento missionario. Il progetto venne comunicato alle Chiese membro e a tutte le società missionarie per l'esame e la sua eventuale approvazione, in modo che potesse essere accettato a Nuova Delhi nelle sue linee fondamentali (14).

Le reazioni furono molteplici. Anche nello stesso movimento missionario l'accettazione non fu unanime, poiché molte fra le nuove società credevano che la nuova integrazione avrebbe potuto porre degli ostacoli alla loro libertà d'azione. Alcune di esse, inoltre, non avevano in grande simpatia il consiglio mondiale, considerato quasi una moderna deviazione eretica.

Fu notata ad esempio una grande differenza fra le Chiese antiche e quelle di più recente istituzione; mentre queste patrocinavano per lo più l'integrazione, quelle temevano di finire un giorno in condizioni di parità con tutte le altre, nell'ambito di un organismo che prevedeva l'assoluta

(13) Cfr. Nijman A., *La Mission dans l'Unité. Les Conferences de Willingen et Lund*, « Eglise Vivante », 1953, 148-160. La parte corrispondente a Willingen è alle pagg. 148-155. Inoltre: Ruiz Izquierdo César, *Avances del Ecumenismo. Dos congresos mundiales ecumenistas en 1952: en Willingen y Lund.* « Misiones Extranjeras », 1953, n. 11, 64-85. La parte di Willingen è alle pagine 64-71.

(14) Cfr. *The Ecumenical Review*, 1957, vol. X, 72-81.

uguaglianza. Ai loro occhi, in altri termini, la fusione progettata pareva eccessivamente prematura (15).

La questione venne approfonditamente esaminata nella quinta assemblea del consiglio missionario riunitasi in Achimota dal 28 dicembre 1957 all'8 gennaio 1958. Furono presenti, come invitati, anche alcuni esponenti ortodossi e protestanti del consiglio mondiale. Si optò infine per l'integrazione con 58 voti a favore e sette contrari, dopo cinque sessioni di dibattiti. Si era cercato insomma di venire incontro alla esigenza di non più separare i problemi missionari dal problema fondamentale dell'unità della Chiesa (16).

Gli ortodossi reagirono piuttosto negativamente. Da tempo avevano manifestato la propria opposizione in una riunione tenuta a New Haven, durante l'estate precedente. Essi non desideravano vedersi mischiati in attività di evangelizzazione che non approvavano. Al massimo avrebbero concesso il loro benestare purché rimanesse intatta la costituzione del consiglio ecumenico. Così si espresse in Achimota il metropolita Iacobo di Malta: le missioni avrebbero dovuto sì essere intimamente unite alla Chiesa ma non proprio fino ad essere incorporate nel consiglio ecumenico delle chiese (17). Analoga fu la posizione nella riunione di Nyborg, in Danimarca. Ma in quella di Rodi, del 1959, l'opposizione fu intensificata. Il consiglio ecumenico, sostenevano gli ortodossi, è una comunità di Chiese, mentre il consiglio missionario lo è di società missionarie, senza il vincolo della unione ecclesiale. Dunque, non avrebbe dovuto essere membro del consiglio mondiale (18).

Vi furono in realtà alcuni chiarimenti dottrinali, ad esempio quello che unità della Chiesa e missione sono ambedue in eguale rapporto di derivazione con l'essenza della Chiesa. Questa clausola tuttavia non era gradita e di conseguenza fu cancellata dal progetto. Così, nella riunione del 1960 di St. Andrews, in Inghilterra, decisero anch'essi di aderire al progetto di integrazione (19).

Erano intanto giunte le risposte delle varie chiese consultate: 172 in tutto. Di esse, 83 avevano inviato voto favorevole e solo cinque avevano risposto negativamente. Anche la chiesa riformata di Francia propendeva per il no. Si trattava comunque di eccezioni (20). La grande maggioranza si era mostrata dunque favorevole e il passo definitivo venne compiuto nella assemblea generale di Nuova Delhi. L'integrazione ufficiale fu siglata la sera stessa del 19, primo giorno di riunione. Parlò prima il vescovo Lesslie Newbigin, segretario del consiglio missionario; poi il segretario ge-

---

(15) Hamer Jerôme op. *L'integration du Conseil des Missions dans le Conseil oecuménique*, « Vers l'Unité Chrétienne », 1958, 89-90.

(16) Cfr. Orchard Ronald, *The Ghana Assembly of the International Missionary Council*, Londra, 1958, p. 240; Santos Angel s.j., *El Consejo Internacional des Misiones*, nell'opera congiunta Crivelli Camillo-Santos Angel, *El mundo protestante. Confesiones*, Madrid, 1964, 293-301.

(17) *Irenikon*, 1958, 90; inoltre *The Ecumenical Review*, 1958, 329.

(18) Strottmann, *Le Conseil Oecuménique des Eglises en terre Orthodoxe*, « Irenikon », 1959, 462-463.

(19) Cfr. *Vers l'Unité Chrétienne*, 1961, 24.

(20) *Irenikon*, 1958, 501.

nerale del consiglio mondiale, Visser't Hooft. L'assemblea non poteva effettivamente avere inaugurazione più degna (21).

Poiché dentro il consiglio mondiale si aveva già la « divisione » di studio con due dipartimenti, uno di evangelizzazione ed uno di studi missionari, bisognava poi coordinare in altro modo i due organismi allo scopo eventualmente di costituire una nuova divisione. In pratica venne costituita una « commissione per le missioni e l'evangelizzazione » che, sebbene integrata nel consiglio ecumenico mondiale, avrebbe tuttavia tenuto riunioni e congressi propri, così come nel caso del movimento *Fede e costituzione.* La prima di tali assemblee si riunì a Città del Messico dall'8 al 20 dicembre del 1963.

All'ordine del giorno erano i principali problemi connessi con l'apostolato delle missioni, dopo l'integrazione di Nuova Delhi.

La Chiesa cattolica aveva inviato due osservatori ufficiali: il direttore della rivista argentina *Criterio,* padre Jorge Mejia, e il padre Stranski, nordamericano, del segretariato romano per l'unità dei cristiani.

Nel discorso di presentazione, il segretario generale Visser't Hooft dichiarava esplicitamente: « E' necessario che i missionari si mostrino vergognati per lo scandalo della divisione delle Chiese, che si affrettino a riparare agli sbagli commessi attraverso la scissione, e procurino di andare il più lontano possibile nel concordare i loro programmi e nel realizzarli in comune ». Ribadiva inoltre la necessità di annunciare con grande purezza il Vangelo, escludendo qualsiasi fine terreno. Monsignor Newbigin insisteva sulla necessità del collegamento fra i missionari in quanto tali e coloro che operano nelle chiese locali, secondo anche il desiderio dei rappresentanti di tali due attività di apostolato.

I PROTESTANTI E I CATTOLICI NELLE MISSIONI

Abbiamo accennato alla posizione di molti protestanti di fronte alle missioni e ai missionari cattolici. E se fra gli stessi missionari protestanti v'era un tale crescente frazionismo, a cui occorreva ovviare con una crescente collaborazione, a maggior ragione esisteva una profonda divisione fra protestanti e cattolici. Ma è proprio in codesto campo che si sono fatti passi da gigante fra l'ostruzionismo di un tempo e la collaborazione di oggi. Vedremo prima qualche caso di codesto ostruzionismo in alcune missioni dell'Oceania e dell'Africa centrale e più avanti le norme di collaborazione dettate dal concilio attraverso i decreti sull'ecumenismo e sulla attività missionaria della Chiesa. I più clamorosi casi di ostruzionismo si ebbero forse in Oceania, anche se, probabilmente, non erano causati tanto da motivi di ordine religioso quanto da ragioni politiche legate alle due potenze rivali nel Pacifico meridionale: Francia e Inghilterra. I primi contrasti si sarebbero verificati in Australia. Durante il secolo XVIII, l'Inghilterra aveva fondato vari stabilimenti di pena nelle sue colonie nordamericane. Allorché però le colonie raggiunsero l'indipendenza, essa fu co-

(21) Cfr. Soepi, 20 nov. 1961, n. 42.

stretta a scegliere come luoghi di deportazione altre località, finendo per scegliere l'Australia, di cui la parte occidentale era stata annessa all'impero nel 1770. I deportati, in verità, non necessariamente erano dei criminali. Al contrario, per lo più si trattava di condannati politici, sia protestanti, sia cattolici. Di quest'ultimi, molti erano irlandesi, e nella prima spedizione del 1778 sembra ve ne fossero già alcuni. Per quella del 1792 si parla di 350 cattolici, e fra il 1795 ed il 1798 furono deportate altre 1.300 persone. Nel 1801, i deportati erano saliti in totale a 2.000, e secondo alcuni a 5.515, di cui un terzo cattolici. Fra i deportati del 1798 vi erano tre sacerdoti cattolici: James Harold, James Dixon e Peter O'Neill. Era stato loro vietato qualsiasi ministero sacerdotale e la celebrazione della messa in particolare. In seguito a ripetute pressioni, il governo permise che uno dei tre celebrasse la messa una volta al mese. La prima venne detta il 15 maggio 1803. Ma la durata del permesso fu effimera: due anni appena. In seguito l'Australia non avrebbe conosciuto il culto cattolico fino al 1817. I sacerdoti deportati erano intanto tornati ai paesi di origine. O'Neill, di cui era stato possibile provare l'innocenza (nella ribellione irlandese), era ritornato nel 1805, Dixon nel 1808 e Harold nel 1810. Restavano di conseguenza senza pastori circa 6.000 deportati o coloni cattolici. La cattolica Irlanda si lamentò di tale abbandono religioso; ne fu informata Roma, e questa si affrettò a nominare un prefetto apostolico, Jeremias Flynn, cistercense irlandese. Sia la nomina, sia il viaggio in Australia, suscitarono non poche difficoltà nel *Colonial Office* inglese. Al suo arrivo gli venne comunicato che non si poteva permettere ad alcun sacerdote cattolico l'entrata negli stabilimenti penali, in quanto era da ritenersi sufficiente per tutti un'unica religione, cioè l'anglicana, religione ufficiale. Padre Flynn cercò di svolgere la sua missione in altri luoghi, sempre però tallonato dalla polizia, finché venne fermato e rispedito per nave a Londra. In definitiva, solo nel 1821 sarebbero potuti entrare in Australia due cappellani per cattolici locali. Abbiamo ricordato tutto questo per mostrare quale fosse l'opposizione del governo di sua maestà, e implicitamente della Chiesa anglicana, nei riguardi dei cattolici. Passiamo ora al Pacifico meridionale.

Qui interveranno nella disputa non già le autorità governative, ma gli stessi missionari. Ciò, ad esempio, nelle isole Hawai, allora chiamate Sandwich. Nel 1820 vi sbarcavano i tre primi missionari Wesleyani provenienti da Boston, che rapidamente guadagnarono la fiducia della corte reale, con i vantaggi a ciò connessi. Solo dopo sette anni, nel 1827, arrivarono i primi missionari cattolici, della congregazione del sacro Cuore. I protestanti li ricevettero con grande stupore ed il pastore Bingham, capo della missione Wesleyana, intervenne presso la regina madre, la quale, mediante un decreto di espulsione, li obbligò ad abbandonare le isole con la stessa nave con la quale erano giunti. Fortunatamente, il capitano della nave non eseguì l'ordine, col pretesto che non era stato pagato il biglietto di ritorno. In questo modo riuscirono a rimanere. Ma la persecuzione protestante sarebbe ugualmente ricominciata l'anno successivo. Si arrivò ad un nuovo decreto di espulsione e a rinnovati pretesti di non possedere il denaro sufficiente al viaggio. Tuttavia, dato che nella loro qualità di sudditi della Francia (le cui navi da guerra capitavano spesso in quei paraggi) si temeva di intervenire direttamente sulle persone dei missionari, la per-

secuzione si sfogò contro i pochi neofiti guadagnati al Vangelo. Li si accusava di essere idolatri in quanto non seguivano la dottrina dei Wesleyani. Infine giunse un emissario della società biblica di Londra, con l'obiettivo preciso di riuscire ad espellere i missionari. E poiché in quel momento si trovava ancorata in Honolulu la nave inglese Waverly, l'emissario propose di farvi imbarcare i missionari con la forza. In questo modo, la mattina del 24 dicembre 1831 si passò ai fatti e i missionari, cacciati dalle isole, vennero trasportati fino alle coste della California. Il forzato esilio sarebbe durato 5 anni (22).

Ebbe forse più risonanza la contesa fra protestanti e cattolici in Tahiti, in cui si verificò un intervento delle stesse autorità francesi. Per l'evangelizzazione di quest'isola, come nel caso di tante altre, i primi a presentarsi erano stati i protestanti. L'evangelizzazione era in effetti iniziata nel 1797, sebbene solo nel 1816 si sarebbero avuti i primi risultati, con la conversione dello stesso re Pomaré II al protestantesimo e quella successiva di tutti gli abitanti. In seguito, tuttavia, le autorità francesi obbligarono i missionari ad abbandonare l'isola, nella loro condizione di cittadini inglesi (23). Non è però da credere che la decisione fosse dovuta solo a motivi religiosi. A questi erano in realtà inframezzati motivi politici, in quanto, nel 1824, era giunto a Tahiti il famoso G. Pritchard con l'intenzione, sembra, di trasferire l'arcipelago sotto il dominio o l'influenza inglesi. Lo stesso Pritchard fu nominato dal governo britannico console dell'isola, per cui vennero a raggrupparsi nella sua persona le funzioni di missionario, console inglese, commerciante, politico e così via, giungendo in tali vesti a guadagnarsi la fiducia della regina Pomaré IV. Proprio usufruendo di tale fiducia, avrebbe più avanti ottenuto l'espulsione dei missionari cattolici, in quel momento francesi. Ciò prova ancora una volta che molti contrasti fra missionari delle due confessioni nelle varie isole del Pacifico, devono essere interpretati alla luce delle contese egemoniche fra Inghilterra e Francia.

Veniamo ora ai casi verificatisi in Africa e scegliamo come esempio le missioni del Tanganica e dell'Uganda. Ebbe vasta risonanza l'accordo a cui giunsero i missionari cattolici e protestanti nel territorio del Tanganica. Di fronte alle irriducibili pressioni dei protestanti, in questo caso soprattutto moravi germanici, si giunse, nel 1910, ad un accordo, che avrebbe dovuto essere valido per 10 anni e che stabiliva una linea di demarcazione fra cattolici e protestanti, in modo che non si intralciassero reciprocamente. Ne veniva soprattutto avantaggiato un insediamento cattolico, liberato così da incomodi vicini. La sistemazione era divenuta necessaria, a parere dello stesso vicario apostolico, per le continue pressioni delle autorità civili, al fine di porre un termine alle innumerevoli contese fra gli uni e gli altri. I cattolici credevano insomma di fare cosa giusta, e implicitamente di favorire la causa dell'apostolato missionario. D'altra parte, si era fatto loro intendere che non sarebbe stato contrario nemmeno il cardinale prefetto di propaganda fide, data la temporaneità dell'accordo.

(22) Sopra queste contese fra missionari cattolici e protestanti si veda: Perbal Albert, *Les Missionaires français et le Nationalisme*. Parigi, 1938, 141-166.

(23) Cfr. Perbal A., o.c., 123-141 e 167-197.

Ma non erano stati bene informati. Per motivi di principio la Chiesa non può in questi casi assolutamente cedere, in quanto non può ammettere alcun limite alla propria irradiazione. Sarebbe infatti contrario alla sua natura ed alla sua missione. Ma di fatto, nel 1906 a Dar-es-Salam e nel 1913 nel Togo, si era pervenuti ad accordi simili e ugualmente in via provvisoria. Roma si sarebbe però affrettata a manifestare la propria opposizione a simili accordi. Il vicario apostolico del Tanganica, monsignor Lechaptois, ne ricevette esplicito avviso, e pur esponendo i motivi del suo operato, riconobbe infine che si era equivocato a causa della sua buona volontà e che il suo errore avrebbe anzi potuto essere di lezione per altri missionari. Bisogna naturalmente tener conto che si trattava di una colonia tedesca, e che i protestanti tedeschi vi avevano raggiunto una forte preminenza (24).

La contesa fra cattolici e protestanti si acuì più che altrove in Uganda. I primi a fondarvi proprie missioni furono i protestanti; solo più tardi sarebbero giunti anche i cattolici. Ma mentre i protestanti (in realtà anglicani), si erano stabiliti nella regione nel 1875, i primi Padri Bianchi vi giunsero nel 1879. Seguirono i primi battesimi e le prime persecuzioni. Il martirologio ugandese è del resto ormai noto, e comprende assieme nomi di protestanti e di cattolici. L'atteggiamento delle autorità locali impose per due volte un provvisorio esilio ai Padri Bianchi. Sarebbero tornati solo nel 1890, epoca in cui v'erano in Uganda circa 50 mila neofiti. Ma stava purtroppo per iniziare una nuova persecuzione e questa volta non tanto a causa delle autorità locali ma di quelle religiose, in quanto gli anglicani, con l'aiuto dei musulmani, cercarono di soffocare le missioni cattoliche sin dall'inizio. Vari Padri Bianchi furono incarcerati, anche se poi liberati per intervento delle autorità inglesi e riabilitati in via definitiva. Si tratta comunque di una ulteriore prova della irriducibilità dei protestanti verso i cattolici, siano i moravi in Tanganica o gli anglicani in Uganda.

Altri esempi si potrebbero addurre. Di qui la saggia iniziativa di una concreta collaborazione in campo missionario, con l'instaurazione di uno spirito veramente ecumenico fra tutti i cristiani (25).

L'ATTIVITA' MISSIONARIA SECONDO IL NUOVO SPIRITO ECUMENICO

Nel mondo di oggi simili anacronistici antagonismi, in così evidente detrimento dell'opera di evangelizzazione, non hanno più ormai alcuna ragione di esistere. Occorre al contrario tendere a mete più universali, più fraterne, in una parola più ecumeniche. E' quanto fu fatto, da parte cattolica, tramite il concilio, con i suoi decreti sopra l'attività missionaria e sopra l'ecumenismo. A noi interessa per il momento il campo missionario (26).

---

(24) Cfr. Lessourd Paul, *Les Pères Blancs du Cardinal Lavigerie*, Parigi, 1935, 127-128.

(25) Cfr. Le Roy, *L'Afrique Equatoriale*, in Piolet, V, 427-458.

(26) Su tutto ciò si è scritto a sufficienza. Ci limiteremo a citare alcuni articoli: Beaupère R., *Oecuménisme et Mission*, « Parole et Mission », 1962, 250-266; Kelly B., *Ecumenism and the Missions*, « Irish Theological Quarterly », 1965, 246-251; Auf der

Già prima degli studi condotti a termine in occasione del concilio, si stava sviluppando nella Chiesa cattolica una particolare atmosfera ecumenica e di crescente comprensione verso i cristiani non cattolici. E ancor prima di Giovanni XXIII si organizzavano riunioni fra specialisti cattolici e non cattolici, in maniera non ufficiale e tuttavia sempre più frequenti, cordiali e feconde. Esse continuavano però ad avere importanza piuttosto marginale, senza un intervento concreto delle autorità ufficiali. Giovanni XXIII avrebbe invece fornito loro una collocazione ufficiale nella Chiesa, ed essenzialmente secondo la prospettiva dell'unione di tutti i cristiani. Si sarebbe anzi avuto un decreto conciliare dedicato proprio al tema dell'ecumenismo. Poiché tuttavia a noi interessa ora il tema della collaborazione in campo missionario, considereremo soprattutto gli aspetti ecumenici del decreto sull'attività missionaria della Chiesa (27).

La promulgazione del decreto sulle missioni provocò negli ecumenisti una gradevole sorpresa. Era noto che, sia fra i missionari, sia fra i missionologi, pochi erano i favorevoli ad una cooperazione ecumenica in questo settore. Il decreto *Ad gentes* rivelava invece in questo campo un mutamento particolare, concepito e concretizzato in un ambiente di franca apertura unionista ed ecumenista. E' curioso che durante tutta la prima metà del concilio, né i membri della commissione per le missioni, né gli arcivescovi missionari, avessero affrontato il problema dell'ecumenismo nella loro opera. Si parlava semplicemente dello scandalo suscitato negli ambienti missionari dalla divisione dei cristiani, accettando però la situazione di fatto, con pregiudizio per tutta l'opera di evangelizzazione. Sembrava al momento che non vi fosse alcun rimedio. Per questo, nelle prime redazioni dello schema missionario, non si incontrerà alcuna allusione al movimento ecumenico, né alcuna direttiva in favore di una collaborazione fra protestanti e cattolici sul terreno missionario.

Un primo accenno apparve nello schema chiamato « delle Proposizioni », redatto nell'estate del 1964, prima della terza sessione conciliare. La proposizione numero 10 era francamente ecumenica, dato che in essa si diceva chiaramente che « tutti i cristiani, cattolici e non cattolici, sono chiamati a testimoniare davanti alle nazioni la comune professione di fede in Dio e in Cristo e a collaborare fraternamente in campo sociale e tecnico, così come in campo culturale e religioso, secondo la costituzione (poi decreto) sopra l'ecumenismo ». In realtà, il dibattito sostenuto precedentemente intorno al progettato decreto ed al corrispondente schema dell'ecumenismo aveva influito fortemente anche sullo schema delle missioni. Quello delle proposizioni fu però respinto nella terza sessione con-

---

Maur Ivo osb., *Oekumenismus und Missions*, « Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft », 1965, 132-142; Sànchez Vaquero José, *Ecumenismo y Misiones*, « Dialogo Ecuménico », 1966, 387-395 e « Misiones Extranjeras », 1967, 31-35; Le Guillou M.J. o.p., *La Mission en esprit d'oecuménisme*, « Istina », 1965-1966, 61-76; Idem in « Répenser la Mission », 3e semaine del Louvain, 1965, 74-104; in « Sacra Doctrina », 1966, 15-46; Idem, *Le renouvellement des perspectives missionaires et oecuméniques*, « Vers l'Unité Chrétienne » 1965, 43-57; *Oecumenisme et Mission*, « Rythmes du Monde », 1965, 137-190; *Catholiques et Protestants dans l'évangélisation*, « Parole et Mission », 1967, 5-83; *Cooperation oecuménique dans la Mission*, « Parole et Mission », 1965, 73-96; eccetera.

(27) Cfr. Gilles de Pelichy A. osb., *L'importanza ecumenica del decreto sulle attività missionaria della Chiesa*, « Misiones Extranjeras », 1966, 321-329; Idem, *L'Oecuménisme dans le Decret sur l'Activitè Missionaire de l'Eglise*, « Irenikon », 1966, 355-362

ciliare e si dovette passare alla redazione di un nuovo schema. Tuttavia, l'aspetto ecumenico missionario non sarebbe stato più abbandonato, ma piuttosto successivamente accentuato. Su questo punto concreto sarebbero stati numerosi gli interventi ed i suggerimenti dei padri conciliari. Si ebbe un gradito contributo anche da parte di alcuni osservatori non cattolici. Ma vediamo ora meglio l'apporto ecumenico del decreto.

L'ECUMENISMO NEL DECRETO MISSIONARIO « AD GENTES »

In ben cinque differenti parti del decreto si parla espressamente della necessaria comprensione e collaborazione fra tutti i cristiani in campo missionario: cioè nei numeri 6, 12, 15, 29, 36. Questo senza contare che il decreto parla della posizione dei « cristiani », ed usa cioè un appellativo che comprende ecumenicamente anche i non cattolici.

Il numero 6 del decreto afferma esplicitamente: « Parimenti l'attività missionaria fra i pagani differisce sia dalla attività pastorale, da esercitare in mezzo ai fedeli, sia dalle iniziative da prendere per la ricomposizione dell'unità dei cristiani. Tuttavia queste due forme di attività sono congiunte strettamente con l'operosità missionaria della Chiesa: la divisione dei cristiani è infatti di grave pregiudizio alla santa causa della predicazione del Vangelo a tutti gli uomini ed impedisce a molti di abbracciare la fede. Così pure, essendo le missioni necessarie, tutti i battezzati sono chiamati a radunarsi in un solo gregge ed a rendere, così uniti, testimonianza a Cristo, loro Signore, di fronte alle genti. Essi, se ancora non possono testimoniare pienamente la loro unità di fede, debbono almeno essere animati da reciproca stima e amore » (28).

In questo paragrafo del decreto si nota una differenziazione netta fra attività pastorale, attività unionista e attività missionaria. Si tratta di chiarimenti chiesti a suo tempo da vari padri conciliari. In altri termini, attività pastorale e attività missionaria risultano due attività diverse. Che dire però di quella ecumenica? L'apostolato ecumenista può definirsi anche apostolato missionario?

La difficoltà potrebbe sorgere dal fatto che gli eretici (nel nostro caso così vengono considerati ortodossi e protestanti) non possono riconoscere la Chiesa cattolica come gerarchicamente istituita; dunque, si tratterebbe in questo caso di un'opera di istituzione vera e propria, in cui, del resto, consiste principalmente l'attività missionaria. Comunque, da oltre una diecina d'anni, tale attività unionistica non era più computata come attività missionaria. E tuttavia, dalla fondazione stessa della congregazione di propaganda fide (1622), l'apostolato verso gli eretici e gli scismatici era stato sempre ritenuto come lavoro missionario vero e proprio. Ciò si deduce da moltissimi testi. Nello stesso atto costitutivo di fondazione, *Inscrutabili,* della congregazione, si nota espressamente: « Quo scilicet, divina adspirante gratia, desinant per infelicia pascua infidelitatis (pagani) et haeresum (eretici) vagari ». Vale a dire: perché cessino, con l'aiuto della grazia di Dio, di andare perduti nei pascoli dell'infedeltà e dell'eresia (29).

(28) Ad Gentes, n. 6.
(29) Collectanea S.C. de Prop. Fide, I, n. 3, p. 4 e n. 101, p. 28.

Con tutto ciò, esigenze di natura amministrativa reclamarono la necessità di trattare separatamente le questioni inerenti eretici e scismatici. Allorché, nel 1917, la nuova congregazione orientale si separò definitivamente da quella di propaganda fide, si creò il problema di sapere se quest'ultima riservasse la qualifica di missione solo ai territori di propria competenza, escludendo dunque i territori a cui era preposta la nuova congregazione. Si sviluppò una piccola controversia, alimentata soprattutto da alcuni missionari di tali territori d'oriente, passati sotto la giurisdizione del nuovo organismo.

Oggi, nell'interno della stessa Chiesa cattolica, l'attività apostolica verso protestanti e ortodossi ha assunto un carattere unionistico ed ecumenista, espresso in diversi capitoli del decreto missionario. In quanto poi alla attività ecumenica, la Chiesa di Roma ha voluto espressamente differenziarla dall'attività missionaria, pur ammettendo le reciproche strette relazioni: « In quanto la divisione dei cristiani è dannosa per la sacra causa della predicazione del Vangelo a tutti gli uomini e serra inoltre a molti la porta della fede ».

Da tale parte del decreto si deduce anche che il lavoro ecumenista non deve considerarsi attività propriamente missionaria. Nel numero 15 di esso si legge infatti: « Anche lo spirito ecumenico deve essere favorito tra i neofiti, nella giusta convinzione che i fratelli che credono in Cristo sono discepoli di Cristo, rigenerati nel battesimo e compartecipi di moltissimi tesori del popolo di Dio » (30). In tutta evidenza, i cristiani appaiono dunque tutti veri discepoli di Cristo ed i neofiti cattolici, specie nelle missioni, debbono riconoscerlo con tutta lealtà. E in generale tutti i cattolici debbono collaborare con gli altri, poiché l'operato dei cristiani non può che essere un tutto unitario, in ogni campo in cui la carità può manifestarsi.

Così anche il numero 12 del decreto: « I fedeli debbono impegnarsi, collaborando con tutti gli altri, alla giusta composizione delle questioni economiche sociali. Si applichino con particolare cura alla educazione dei fanciulli e dei giovani nei vari ordini di scuole [...]. Portino ancora i cristiani il loro contributo ai tentativi di quei popoli che, lottando contro la fame, l'ignoranza e le malattie, si sforzano di creare migliori condizioni di vita e di stabilire la pace nel mondo. In questa attività ambiscano i fedeli di collaborare intelligentemente alle iniziative promosse dagli istituti privati e pubblici, dai governi, dagli organismi internazionali, dalle varie comunità cristiane e dalle religioni non cristiane » (31).

Una collaborazione come questa delineata non può definirsi strettamente missionaria, ma appartiene all'apostolato generale, sebbene possa avere applicazione più facile nei territori di missione. Inoltre dovrà essere prestata principalmente ai popoli ed alle zone che si definiscono sottosviluppati e in cui svolge di solito la sua opera missionaria la Chiesa cattolica. Ogni fattore sociale ha dunque una importanza capitale nel quadro dell'opera complessiva delle missioni. Queste non possono assolutamente esimersi dal cercare soluzioni adeguate a tutti i problemi di natura sociale: poligamia, strutturazioni familiari, infanticidio, schiavitù, differenziazione in

(30) Ad Gentes, n. 15.
(31) Ad Gentes, n. 12.

classi o caste, legislazione insufficiente, certe usanze nazionali, nazionalismi esacerbati, questioni sociali di ogni sorta. Il decreto si sofferma poi particolarmente nel campo dell'insegnamento, affinché possa essere unitario per cattolici e protestanti.

Il numero 15 sollecita a sua volta la formazione ecumenica dei cattolici e specialmente dei neofiti. Ognuno di essi dovrà considerare gli altri cristiani come veri discepoli di Cristo, rigenerati col medesimo battesimo e compartecipi degli stessi beni spirituali. Si dichiarava inoltre che: « In rapporto alla obiettiva situazione religiosa, va promossa una azione ecumenica tale che i cattolici, esclusa ogni forma sia di indifferentismo e di sincretismo, sia di sconsiderata concorrenza, attraverso una comune — per quanto è possibile — professione di fede in Dio e in Gesù Cristo di fronte ai non credenti, attraverso la cooperazione nel campo tecnico e sociale come in quello religioso e culturale, collaborino fraternamente con i fratelli separati, secondo le norme del decreto sull'ecumenismo. Collaborino soprattutto per la causa di Cristo che è il loro comune signore: sia il suo nome il vincolo che li unisce! Questa collaborazione deve stabilirsi non solo tra persone private, ma anche, secondo il giudizio dell'ordinario del luogo, a livello delle Chiese o comunità ecclesiali e delle loro opere » (32). Ma a tale proposito, i padri conciliari reagirono secondo due distinte correnti. Gli uni propugnando tale spirito ecumenista così conforme alla situazione della Chiesa, gli altri denunciando invece i possibili pericoli di confusione. La commissione missionaria compilò il paragrafo così squisitamente ecumenico, venendo incontro non solo a numerose osservazioni dei padri conciliari, ma anche ai desideri ripetutamente manifestati di un gruppo di osservatori non cattolici. Il che costituisce, di per se stesso, un buon esempio di vero ecumenismo.

Anche i pericoli che potrebbero minacciare certi neofiti, in determinati tempi e luoghi, appaiono, nel decreto, attenuati. Si è venuti così incontro alle perplessità di alcuni padri. Ciò, ad esempio, nella clausola in cui si ammonisce che lo spirito ecumenico venga fomentato « quando lo permettano le circostanze religiose ».

Più forti difficoltà incontrava il fatto che la collaborazione fosse estesa non solo alle persone, ma alle istituzioni o comunità ecclesiastiche medesime. Si adducevano i tre motivi seguenti.

1) Che non si capisce come non possa sorgere pericolo di indifferentismo e confusione quando la collaborazione viene istituita non solo fra i fedeli di per se stessi, ma anche fra le loro chiese.

2) Che il tema era stato già trattato abbondantemente e sarebbe stato sufficiente deferirlo al giudizio complessivo dell'ordinario.

3) Che sarebbero state catalogate come chiese anche quelle separate dal cattolicesimo.

La commissione missionaria decise invece di mantenere la redazione originaria, in quanto la collaborazione nei territori di missione fra Chiesa cattolica ed altre comunità ecclesiali in campo educativo, sanitario o so-

(32) Ad Gentes, n. 15.

ciale, finisce proprio con lo sminuire tale pericolo di indifferentismo o confusionismo, pericolo che aumenterebbe, se la collaborazione avvenisse solo fra determinate persone. Si nota, poi, che la terminologia utilizzata è la stessa degli altri documenti conciliari. La commissione missionaria veniva in questo confermata dalla costituzione *Lumen gentium,* secondo la quale: « Con coloro che, battezzati, sono sì insigniti del nome cristiano, ma non professano integralmente la fede o non conservano l'unità di comunione sotto il successore di Pietro, la Chiesa sa di essere per più ragioni congiunta ... A questo si aggiunge la comunione di preghiere e di altri benefici spirituali; anzi una certa vera unione nello Spirito Santo, dato che Egli opera in essi mediante doni e grazie ed ha fortificati alcuni di loro fino allo spargimento del sangue » (33).

In quanto poi al decreto sull'ecumenismo, i suoi princìpi dottrinali e le sue norme circostanziali si riferiscono a tutti i cattolici e a tutti i territori, dunque anche a quelli di missione (34). Questa collaborazione diretta rimane delineata anche al numero 29 della *Ad gentes:* « Esso (il dicastero di propaganda fide), in collegamento con il segretariato per la unione dei cristiani, deve ricercare i modi ed i mezzi con cui procurare e organizzare la collaborazione fraterna, ed anche la coesistenza con le iniziative missionarie delle altre comunità cristiane, onde eliminare, per quanto è possibile, lo scandalo della divisione » (35).

Il suddetto paragrafo non era presente nello schema presentato in aula conciliare e venne introdotto solo in seguito a diversi interventi dei padri. Sottoposto all'approvazione, non pochi diedero voto condizionato: 6 proponevano, ad esempio, la soppressione pura e semplice di tutto il paragrafo, in quanto non sembrava armonizzarsi con il decreto sull'ecumenismo, già promulgato, che descrive con cura i limiti della cooperazione. Altri 22 non accettavano una collaborazione missionaria, a causa dei pericoli che avrebbe potuto suscitare per gli stessi cattolici. Essi proponevano, di conseguenza, che se ne cambiasse la forma, specificando che si trattava di attività sociali e caritatevoli; oppure attività generiche di assistenza sociale sviluppate insieme da diverse comunità cristiane nei territori di missione. Altri, a loro volta, criticavano la parola collaborazione, ritenendola alquanto pericolosa. In pratica, la commissione missionaria non accettò alcuno di tali suggerimenti, cosicché il testo rimase identico, con appena leggere modifiche, a quello definitivo del decreto. In esso si chiede una collaborazione fraterna con il segretariato per l'unione e con le diverse comunità e Chiese non cattoliche che operano nei territori di missione. Tutto sempre per un unico obiettivo: annullare, per quanto possibile, lo scandalo della divisione.

Il decreto sull'ecumenismo dice a proposito di questa collaborazione: « Anche i cattolici, che attendono alle opere missionarie nelle stesse terre in cui lavorano altri cristiani, devono, specialmente oggi, conoscere le questioni ed i frutti, che nel loro apostolato nascono dall'ecumenismo » (36).

Vi è infine un'ultima disposizione che riguarda il dovere missionario di tutto il popolo di Dio: quella cioè che tratta della formazione di una

(33) Lumen Gentium, n. 15.
(34) Unitatis Redintegratio, n. 12.
(35) Ad Gentes, n. 29.
(36) Unitatis Redintegratio, n. 10.

coscienza missionaria nei fedeli. Al numero 36 del decreto si legge: « Una tale testimonianza di vita raggiungerà più facilmente il suo effetto, se verrà data insieme con gli altri gruppi cristiani, secondo le norme contenute nel decreto relativo all'ecumenismo » (37).

Qui si parla visibilmente di una testimonianza del mondo cristiano di fronte al mondo pagano, ed è naturale che essa sia tanto più efficace quanto più unitaria. In altri termini, unionismo e missioni dovranno, d'ora in poi, essere considerati come realtà da associare il più possibile.

E' dunque innegabile che la divisione fra i cristiani sia fra le maggiori difficoltà che si oppongono ad uno sviluppo fruttuoso dell'opera missionaria. Ma può esservi una obiezione molto ovvia: se offriamo qualcosa come una nuova religione, presentandola come unica e vera, come spiegare poi il fatto, concretamente storico e reale, che cattolici e protestanti le diano una veste così diversa gli uni dagli altri? Accordatevi prima fra voi, diceva un capo tribù africano, e solo dopo venite a convincere gli altri. Esso non faceva, in fondo, che mettere in evidenza, in maniera tangibile e chiara, la realtà e l'urgenza del supremo anelito di Cristo allorché, poco prima del sacrificio, chiese al Padre: « Non prego soltanto per essi, ma anche per quelli che crederanno in me mediante la loro parola, affinché tutti siano una sola cosa, come tu, Padre, sei in me ed io in Te, anch'essi siano uno in noi, cosicché il mondo creda che tu mi hai mandato ».

I concetti che qui si intrecciano e mescolano sono ancora quelli di unione e missione, cioè unire ed evangelizzare. Analizzando serenamente la parola di Cristo, sembra chiaro che tale previa unione dei cristiani si ponga come condizione perché il mondo creda, ed accetti quindi la sua divina missione. Anzi, la missione è da ritenersi quasi la derivazione e l'effetto dell'unione, come del resto si è detto. A queste idee si dà, di solito, quasi solo un valore ascetico di mutua carità nell'insieme della comunità parrocchiale, diocesana, comunitaria o religiosa ed anche, se vogliamo, cattolica. Tutto questo è senz'altro giusto. Ma non si deve dimenticare che, da principio, il loro valore fu più profondo, poiché Cristo ha considerato l'unione imprescindibile dalla evangelizzazione. Anche in questo caso si può dire che dall'unione nasca la forza, e che la disunione sia sintomo di debolezza. L'unione delle Chiese non può che interessare dunque tutti e in egual misura, se è nostro desiderio attrarre ognuno a Cristo. Unione ed evangelizzazione appaiono in definitiva una meta irrinunciabile; ma per evitare ogni pericolo di confusione o indifferentismo religiosi, occorrerà anche seguire in tutto e per tutto le norme stabilite dal decreto sull'ecumenismo.

LA NATURA DELLA COLLABORAZIONE

La necessità della collaborazione fra tutti i cristiani in campo missionario è così evidente che non è possibile contestarla. Si tratta ora di fissarne gli aspetti concreti e di vedere cioè se deve essere estesa solo a problemi di carattere pratico, oppure anche di natura dottrinale e, nel nostro caso, alla stessa evangelizzazione in quanto tale. In realtà, certi punti con-

(37) Ad Gentes, n. 36.

creti sono stati delineati abbastanza chiaramente sia nel decreto sulla attività missionaria della Chiesa, sia in quello sull'ecumenismo. Si tratta di questioni interessanti, che stimolano l'attenzione dei missionologi e degli ecumenisti. A tale proposito, è da rammentare un colloquio fra cattolici e protestanti sulla cooperazione pratica nelle attività missionarie, organizzato dal gruppo di *Parola e missione,* nel novembre 1964 (38). La discussione si accentuò in particolare su cinque punti:1) La cooperazione sul piano dell'informazione. 2) La cooperazione nell'ordinamento sociale. 3) Un'intesa amichevole. 4) La cooperazione nell'ambito della formazione e dei mezzi di apostolato. 5) Un'evangelizzazione in comune.

Esaminiamo ora più dettagliatamente questi punti.

1. Per quanto riguarda la cooperazione nel quadro dell'informazione, non può che esservi accordo. Può aversi un'informazione nel campo della stampa, nei periodici come, e soprattutto, nelle riviste, purché sia naturalmente qualcosa di serio, obiettivo, leale, e in modo che gli uni conoscano i lavori e i risultati degli altri. In ogni modo, già da anni autori di confessioni diverse collaboravano a medesime riviste. Si tratta in genere di una collaborazione ammessa e incoraggiata anche dalla Chiesa cattolica, a patto che al nome di ogni autore si aggiunga la confessione religiosa di appartenenza, per evitare confusioni e fornire ai lettori una falsariga criteriologica. Abbiamo poi un'informazione nel campo della statistica; altre possono aversi in incontri fra missionari, nei luoghi di missione come altrove. Questi incontri, in cui è possibile confrontare le varie esperienze, sono potenzialmente molto fruttuosi anche per il lavoro missionario in generale. Abbiamo ancora informazioni per mezzo di esposizioni missionarie, e infine informazioni a mezzo radio o televisione.

2. La cooperazione sociale. Neppure in questo caso è lecito rifiutarsi ad una collaborazione già delineata, come si è visto, in diversi documenti conciliari. Essa può effettuarsi tramite organismi internazionali, confessionali o aconfessionali, la cui meta sia aiutare concretamente e progressivamente chiunque, senza distinzione, e in particolare i popoli più poveri e meno sviluppati. Il campo di azione può essere molto vasto: si può operare in ogni tipo di insegnamento, nelle varie opere caritatevoli; o svolgere, ad esempio, una azione caritativo-sociale, che possa costituire anche una specie di pre-kerigma, di pre-missione o pre-evangelizzazione.

Le anime dei pagani assistiti diverrebbero così favorevolmente disposte al cristianesimo.

---

(38) Per parte cattolica erano presenti i già citati padri Congar, Le Guillou, Dupuy e Goia, sotto la direzione di padre Diégé. Per parte protestante: il professor Jean Bosc, già segretario generale della federazione francese delle associazioni studentesche cristiane, poi segretario generale della gioventù della chiesa riformata di Francia, professore di dogmatica nella facoltà teologica protestante di Parigi e direttore della rivista *Foi et Vie;* Frank Van Het Hof, olandese, fratello della comunità di Taizé dal 1960; Alberto Grenier: già professore nel liceo Ampère di Parigi, compì i suoi studi di teologia nel 1944, divenendo pastore in differenti città. Fu poi segretario generale della missione luterana e, in seguito, ispettore ecclesiastico della chiesa luterana di Parigi. Infine era presente Heber Roux, pastore della chiesa riformata in Drôme e poi a Parigi, incaricato della federazione protestante di Francia per le relazioni col cattolicesimo.

3. L'intesa amichevole: questo principio è applicato anche dai protestanti, nei loro territori di missione. Più chiaramente, si tratta di suddividere il territorio fra le diverse società o confessioni, secondo accordi per via amichevole e in modo da non intralciarsi reciprocamente. Il tutto ad esclusione delle grandi città, per le quali non vigono accordi di alcun genere. Nel Madagascar, ad esempio, ogni gruppo religioso opera in propri settori geografici, benché poi tutti si incontrino nella capitale. Il fine è, logicamente, quello di assicurare la pace fra le confessioni. E tuttavia, a parte questo vantaggio, non mancano diversi inconvenienti. In primo luogo non sono possibili coercizioni, in quanto non si può, ad esempio, obbligare questa o quella società americana a stabilirsi in luoghi predeterminati e solo in essi, anche se vi è stata preceduta da altre. Occorre poi pensare che la popolazione non risiede eternamente in una stessa località, per cui, in seguito alle possibili migrazioni, bisognerebbe ricominciare tutto da capo. L'ecumenismo non può insomma impedire tutti gli spostamenti, i mutamenti e, in genere, le relazioni umane. In quanto poi ai cattolici, si è visto che essi non possono sottostare a impedimenti del genere, e vedersi cioè preclusi automaticamente settori geografici di qualsiasi sorta, dato il carattere da loro attribuito alla attività di missione.

4. La cooperazione nell'àmbito della formazione e dei mezzi di apostolato. Occorre qui esaminare due problemi: quello degli strumenti da utilizzare e quello della formazione dei missionari. Il primo punto riguarda sostanzialmente la cooperazione nel quadro della informazione. Missionari cattolici e protestanti possono cercare in questo un accordo soddisfacente, ad esempio nella diffusione o traduzione della Bibbia e nell'uso dei metodi moderni applicati all'apostolato. Per quanto concerne la formazione dei missionari, si nota, nei protestanti, una certa differenziazione. A maggior ragione questa potrebbe tollerarsi fra protestanti e cattolici, però limitando la formazione in comune agli aspetti pratici ed escludendo quelli dottrinali. La cooperazione sul piano delle cose appare in ogni caso sempre possibile, e tanto più, appunto, nei paesi di missione.

5. Un'evangelizzazione in comune. Questo è il punto nel quale la cooperazione appare più ardua. E' noto che evangelizzare significa presentare il messaggio evangelico ai pagani. Ma una cosa del genere può avvenire in forma collettiva solo nel caso delle varie sètte protestanti, mentre non è ammissibile nel caso di protestanti e cattolici. Fini dell'evangelizzazione sono la conversione ed il battesimo, e quindi l'aggregazione ad una ben specificata Chiesa. E se il battesimo non differisce fra protestanti e cattolici, lo stesso non può dirsi per la fede. Di qui l'impossibilità radicale di una evangelizzazione, per così dire, ecumenica. Ma la evangelizzazione protestante può essere ugualmente di somma utilità per un pagano, dato che gli permette, fondamentalmente, la conoscenza della sostanza della rivelazione e degli elementi necessari all'atto di fede richiesto per salvarsi. Sono considerazioni sulle quali ci siamo forse fermati troppo poco. L'evangelizzazione protestante può essere ritenuta, anche per i cattolici, un mezzo provvidenziale per la salvezza, altrimenti tutt'altro che certa, di molti pagani. E' insomma da credere che essa possieda gli elementi della rivelazione capaci di suscitare l'atto di fede salvifica. E' però indubbio che

questo non significa la liceità di una cooperazione con i non cattolici per la piena evangelizzazione dei non cristiani. Il problema potrà dunque risolversi non altrimenti che il giorno in cui tutti i cristiani avranno conseguito la vera unità (39).

GLI ASPETTI MISSIONARI DEL DECRETO SULL'ECUMENISMO

Rimangono da esaminare le implicazioni, in senso missionario, del decreto sull'ecumenismo, che mentre da una parte è di significato generale, dall'altra riguarda a volte anche casi concreti di natura missionaria, come si ricorda espressamente in alcuni passaggi del decreto *Ad gentes.*

Già nel proemio del decreto sull'ecumenismo, si afferma ancora che il lavoro per l'unione è necessario alla stessa evangelizzazione. Infatti: « La divisione non solo contraddice apertamente alla volontà di Cristo, ma anche è di scandalo al mondo e danneggia la santissima causa della predicazione del Vangelo ad ogni creatura » (40). Tenuto presente quanto abbiamo esposto, queste parole non hanno bisogno di ulteriori commenti. Le energie spese in passato nel combattere ed esautorare le altre confessioni religiose avrebbero dato ben più frutto, se impiegate nel portare ai pagani la buona novella cristiana.

Nel capitolo secondo, dedicato dal decreto all'esercizio dell'ecumenismo, si legge a proposito della sua attuazione in campo missionario: « Anche i cattolici, che attendono alle opere missionarie nelle stesse terre in cui lavorano altri cristiani, devono, specialmente oggi, conoscere le questioni ed i frutti, che nel loro apostolato nascono dall'ecumenismo » (41).

Non vi è dubbio che il problema è delicato. Si tratta di evitare attriti, frizioni, scandali, fratture, in modo anche da non allontanare i pagani in conseguenza di un comportamento simile. Il vescovo congolese di Inongo, monsignor Cauwelaert, descrive in maniera molto appropriata, in una lettera pastorale ai suoi sacerdoti, quali debbano essere le relazioni fra missionari cattolici e protestanti. Esso dice: « Possiamo avvicinarci ad essi senza sospetti e senza diffidenza. Desideriamo sinceramente che le loro chiese siano ferventi ed i loro cristiani fedeli alla propria fede. L'unità e la comunione perfette non potranno infatti realizzarsi con chiese in decadenza e con cristiani tiepidi. In questo senso possiamo rallegrarci anche delle loro conquiste. Dovremo però evitare, noi ed essi, ogni azione di propaganda per attirare alla propria comunità fedeli che appartengano ad un'altra. Infatti, nostro scopo fondamentale non è di attrarre noi fedeli di altre Chiese, ma di preparare il terreno per rendere un giorno possibile la perfetta comunione di tali comunità con la Chiesa cattolica. Tale proselitismo volto a convincere individui a passare alla nostra Chiesa, non otterrebbe altro che ritardare ulteriormente l'avvicinamento e compromettere le nostre fatiche. La testimonianza genuina della nostra fede in ogni luogo e occasione può certamente convincere alcuni membri di Chiese

(39) Henri A. M., *La cooperation oecuménique dans la mission,* « Parole et Mission », 1966, 244-260.
(40) Unitatis Redintegratio, n. 1.
(41) Unitatis Redintegratio, n. 10.

diverse affinché vogliano passare alla nostra; ma è anche evidente che non è questo il cammino verso l'unità, se non per una piccola minoranza » (42).

La collaborazione ecumenica fra i diversi missionari consiste, in definitiva, nel mutuo rispetto e nell'agire assieme per l'unione futura, molto più che nell'apostolato rivolto ai singoli individui. Il fine del movimento ecumenico è, in altre parole, non tanto la conversione del singolo di altra Chiesa, ma lavorare appunto per quell'unione di tutti i cristiani, che avverrà nel tempo che il Signore conosce. Occorre comunque aggiungere che un fine non si oppone necessariamente all'altro, e possono ammettersi casi concreti di azione individuale verso soggetti determinati. Se si tratta di eccezioni, nessuno può opporvisi per questo, in quanto è in gioco la libertà di ognuno, il cui dovere è seguire i dettami della propria coscienza. Sarebbe naturalmente diverso se i casi divenissero numerosi, il che danneggerebbe il movimento ecumenista di riunione generalizzata. Ma in fondo, ognuno deve cercare ciò che ritiene essere la verità, ed abbracciarla una volta trovatala, ed essersi persuaso di essa. Fuori di questo, il concilio, tramite il decreto ecumenico, patrocina una leale collaborazione con i fratelli separati.

Al termine di questo studio, ci piace riportare quanto testualmente afferma il numero 12 del citato decreto: « Tutti i cristiani professino davanti a tutti i popoli la fede in Dio uno e trino, nell'incarnato figlio di Dio, Redentore e Signore nostro, e con comune sforzo nella mutua stima rendano testimonianza della speranza nostra, che non inganna. Siccome in questi tempi si stabilisce su vasta scala la cooperazione nel campo sociale, tutti gli uomini sono chiamati a questa comune opera, ma a maggior ragione quelli che credono in Dio, e più ancora tutti i cristiani, essendo insigniti del nome di Cristo. La cooperazione di tutti i cristiani esprime vivamente quella unione che già vige fra di loro, e pone in più piena luce il volto di Cristo servo. Questa cooperazione già attuata in non poche nazioni, deve essere ogni giorno più perfezionata — specialmente nelle nazioni dove sta compiendosi l'evoluzione sociale o tecnica — sia nello stimare rettamente la dignità della persona umana, sia nel promuovere il bene della pace, sia nell'attuare l'applicazione sociale del Vangelo, sia nel far progredire con spirito cristiano le scienze e le arti, come pure nell'usare i rimedi di ogni genere per venire incontro alle miserie del nostro tempo, quali sono la fame e la calamità, l'analfabetismo e la indigenza, la mancanza di abitazioni e la non equa distribuzione dei beni. Da questa collaborazione i credenti in Cristo possono facilmente imparare, come gli uni possano meglio conoscere e maggiormente stimare gli altri, e come si appiani la via verso l'unità dei cristiani » (43).

ANGEL SANTOS

(Traduzione dallo spagnolo di Giorgio Fabbri)

(42) Van Cauwelaert, *Promouvoir l'Unité*, « Eglise Vivante », 1964, p. 111; Idem, *Le decret sur l'Oecuménisme et les Missions*, « Revue du Clergé Africain », 1966, 244-260.

(43) Unitatis Redintegratio, n. 12.

Dalla vita all'uomo perfetto: schema di un processo

Oggetto di studio della biologia è la vita, fenomeno complesso e misterioso quanto nessun altro fra quelli della natura.

Dare una definizione della vita significherebbe spiegarne l'essenza; ma a tutt'oggi non ne esistono né definizioni, né spiegazioni soddisfacenti.

Ciò è davvero strano: tutti gli altri grandi fenomeni naturali con cui l'uomo è in contatto sono stati in generale definiti in modo esatto e preciso; se ne conoscono oramai effetti, caratteri, cause, leggi obiettive. La vita no: essa si è sempre rifiutata di svelare il suo segreto.

Stranamente, la biologia appare una scienza che studia ed interpreta i caratteri di un fenomeno che come tale non conosce.

Essa descrive mirabilmente i meccanismi e le norme che reggono la vita; ma non sa dirci in maniera accettabile in che cosa consista.

Eppure, poiché la vita è in qualche maniera l'uomo stesso, non sono certo mancati sforzi e ricerche in tale senso.

L'impiego massiccio dei metodi più fini della chimica e della fisica ha così condotto, in molti campi, a scoperte e prospettive di grandissimo interesse. Sono, come è noto, argomenti del giorno le possibilità, preannunciate su di un piano teorico se non già sperimentate, di trapianti generalizzati di organi, di modifiche sostanziali dei patrimoni genetici, di riproduzione « in vitro » di determinati fenomeni connessi alla vita, addirittura di mostruosi impieghi bellici delle nuove conoscenze. Queste vie che sono state aperte, e assieme il desiderio di riuscire in qualche modo a definire il fenomeno così sfuggente della vita, hanno però alla fine alimentato l'opinione che tutto il « bios » risulti riducibile ad un gioco intrecciato di note leggi chimico-fisiche, e che null'altro che esse si trovi alla base della vita.

Vale a dire, in sostanza, che le teorie meccanicistiche risultino accertate. In realtà, l'enorme cumulo di ricerche fin qui condotte è servito solo a liberare il nucleo essenziale del mistero della vita dalle sue sovrastrutture secondarie. Esso, come tale, rimane inesplorato. Anzi, il fatto stesso che esista in qualche modo una vita costituisce qualcosa di simile ad una assurda anomalia naturale. Alcuni hanno spiegato tale anomalia nel senso

di una specie di invalidità di alcune leggi fisiche in campo biologico. Si può invece dimostrare che ciò non è vero. Ma proprio a causa di questa certezza, di questa riconfermata validità generale di tutte le leggi fisiche, è possibile, come in breve vedremo, dapprima intuire la singolarità del fenomeno della vita, più avanti delineare le conseguenze sconvolgenti a cui essa porta.

* * *

L'universo materiale che conosciamo non è un sistema in equilibrio. Anch'esso vive in un certo senso una sua vita, trasformandosi continuamente verso equilibri più stabili.

Caratteristica di tutte le leggi fisiche è dunque di operare assieme in una direzione comune, che in generale si esprime nel portare i sistemi di particelle dall'ordine al disordine, nel passare dai salti di energia al livellamento energetico, nel trasformare infine, più o meno gradatamente, il differenziato in omogeneo ed il complesso in semplice. E poiché non si conoscono fenomeni di alcun genere che siano in sostanza svincolati dalle regole comuni, occorre ritenere che l'universo nella sua interezza proceda in una ben precisa direzione di trasformazione, espressa termodinamicamente in termini di aumento di entropia.

Il senso delle trasformazioni naturali non è dunque mai arbitrario; solo l'azione di una entità esterna intelligente può alterarne localmente le caratteristiche.

Così, ad esempio, noi osserviamo che il calore passa spontaneamente solo da corpi caldi a corpi meno caldi; che due gas diversi, una volta posti in contatto, si mescolano rapidamente da se stessi originando un miscuglio uniforme e disordinato; che un solido cristallino (in cui esiste un ordinamento molecolare) si scioglie spontaneamente in un adatto solvente; e così via. Però i processi contrari non avvengono spontaneamente mai, ed il sistema che ne è sede non riesce mai, autonomamente, a ritornare al punto di partenza. Ciò può divenire possibile solo operando in qualche maniera dall'esterno, in un caso tramite macchine frigorifere, nell'altro ricorrendo ad appropriati e non semplici artifici chimici o fisici, infine, nel terzo caso, agendo opportunamente sulla soluzione in modo da ricostruire l'ordinamento molecolare.

Si nota poi, chimicamente, che gli atomi che compongono la materia tendono, o a rimanere isolati (come quelli dei gas nobili), o ad aggregarsi in molecole aventi il minimo contenuto energetico possibile; cioè in molecole che tendono il più possibile a rimanere tali, senza scindersi o reagire, secondo il classico criterio di Berthelot. Secondo questo criterio, e scegliendo come esempio la reazione di ossidazione dell'atomo di carbonio, il termine finale di un simile processo dovrebbe in ogni caso essere costituito — come in effetti avviene sempre in natura — dal composto anidride carbonica, cui appunto compete il minimo contenuto energetico.

Il verso naturale della trasformazione è, dunque, chiaramente quello che porta alla anidride carbonica, mentre è del tutto innaturale la trasformazione inversa. Così, e ancora di più, avviene per le grandi e metastabili molecole organiche a base di carbonio: il verso naturale della loro trasformazione è sempre quello che include come termine finale l'anidride

carbonica. Completamente innaturale appare invece una reazione diretta alla sintesi di simili molecole, la cui delicatezza e reattività è quotidiana esperienza di tutti i viventi.

Ricapitolando: gli aggregati ordinati di particelle materiali tendono in maniera irreversibile a trasformarsi in aggregati disordinati; ovvero, gli aggregati caotici risultano stabili, mentre tutti gli altri lo sono, tutt'al più, solo apparentemente. L'energia tende inoltre a sfuggire dalle proprie concentrazioni; le strutture organizzate e coordinate possono rappresentare, nell'universo, solo una condizione di partenza.

E' ora istintiva una domanda: valgono le leggi fisiche nel caso della materia vivente? La risposta è affermativa. Infatti esse valgono per la materia in quanto tale, dunque anche per quella vivente. Vale perciò la esigenza che i bilanci energetici tornino, che i princìpi meccanici risultino inalterati, che l'entropia continui, in senso universale, ad aumentare. Però la materia vivente sfugge — ecco l'assurdità che si riscontra — alle conseguenze di tali leggi.

Essa è qualcosa di estremamente ordinato in luogo di essere disordinato, è organizzata in maniera perfetta in luogo di essere disorganizzata, tende a perfezionare se stessa attraverso il tempo in luogo di tendere a distruggersi come eccezione, è composta da molecole instabili e complicate in luogo di molecole semplici e inerti, rappresenta infine una parte di spazio in cui l'energia si va accumulando, in luogo di tendere a disperdersi. Si può aggiungere che tali molecole non si riscontrano praticamente mai in natura, se non per derivazione, diretta o indiretta, da organismi viventi. Del resto, se i calcoli del Guye sono esatti, ne risulta che nell'ambito delle leggi fisiche conosciute, la probabilità di formazione spontanea di una molecola proteica complessa si aggira attorno a 10^{-600}. Cioè concreta impossibilità.

Noi sappiamo che se un ciottolo viene abbandonato su di una strada in discesa, esso rotolerà sino al fondo della china e là si fermerà, per sempre. La vita in fondo è questo: è come se il ciottolo d'improvviso si risvegliasse e, utilizzando in sé le energie dell'ambiente, si riportasse piano piano in cima. Nessuna legge sarebbe a stretto rigore violata. Ma a nessuno sfugge l'improbabilità assoluta di un simile evento.

Così, anche le macchine costruite dall'uomo non sono in contrasto con le leggi, anzi si fondano su di esse. Eppure — val la pena di dirlo? — anche tali enti sono perfettamente innaturali.

* * *

Da tutto questo ci sembra possa derivare una prima conclusione: a base del sorgere della vita v'è stato qualcosa di non omogeneo alla materia conosciuta. Più propriamente, hanno incominciato ad agire leggi nuove comparse d'un tratto, che coesistendo con quelle originarie hanno permesso la nascita di un fenomeno strano e meraviglioso. Ma poiché gli obiettivi dell'une divergono da quelli dell'altre, occorre pensare che vi sia in certo modo fra loro una diversità reale, e che ognuna sia pienamente autonoma nella propria sfera d'azione. Ciò giustifica nel miglior modo la lotta continua che divide gli esseri viventi dall'ambiente in cui vivono e rivela che tutto il mondo biologico in generale è qualcosa di

sostanzialmente distinto dal suo substrato materiale inorganico. Basterà ricordare alcune delle tante caratteristiche che contraddistinguono un essere vivente da uno qualsiasi dei sistemi chimici possibili: capacità di utilizzare materiali eterogenei trasformandoli in se stesso mediante un processo di assimilazione (anche un cristallo può, ad esempio, ingrandire, ma senza modificare la materia utilizzata); capacità di riprodurre individui simili a sé; possedere una forma tipica, seppur a volte rudimentale; capacità di evolvere in forme superiori; tendenza a conservare se stessi e la propria specie; e così via.

Si deve dunque pensare che si sia d'un tratto sovrapposto alla materia una specie di nuovo mondo, le cui nuove leggi si siano collegate alle vecchie, originando la vita. E' ben vero che vi sono alcuni che ritengono tali leggi presenti in potenza nella materia fin dall'origine; e che altri le ritengono opera di eventi ciechi, o in altre parole del caso. Ma affermare che nella materia vi sono leggi che operano in direzioni sostanzialmente opposte equivale a sostenere che al di sotto delle apparenze è presente in essa, in quanto tale, una contraddizione di fondo; ed anzi che è addirittura fondata sulla contraddizione. Né avrebbe spiegazione alcuna la profonda armonia che regna di fatto nella natura.

In quanto poi ad una ipotetica origine casuale, essa appare del tutto insostenibile e assurda. Le leggi, cioè i princìpi dell'ordine, non possono sorgere dal caso, che è il principio del disordine.

Certi di tutto questo, riesaminiamo ora di nuovo l'universo, quale si mostra ai nostri occhi. Vediamo dapprima il mondo della materia pura, che da uno stato iniziale di concentrata energia si presenta avviata, secondo le sue leggi e le sue forze, verso uno sterminato processo di degenerazione, in cui ogni tappa è decadimento e invecchiamento di sistemi e di cose ed ogni moto è di per sé un passo verso la morte finale del tutto.

Ma vediamo pure che, nel mezzo di questa specie di malinconica storia, è accaduto d'improvviso qualcosa di nuovo: il sorgere di un fenomeno che ha in sé i caratteri di un mondo diverso. Iniziando da impercettibili fremiti nel seno della materia inerte, esso si è lentamente sviluppato, ampliandosi via via in forme più grandi e ordinate, dalla cellula vivente al verme, dal verme alla serpe, poi agli uccelli, ai primi mammiferi, infine all'uomo stesso, nel cui sistema cerebrale la materia vivente appare quasi svincolarsi da sé medesima ed apparire non più materia vivente, ma vita pura.

Tuttavia non v'è nulla, nel quadro di questo divenire, che non sia regolato da norme e schemi precisi. Non v'è fenomeno che non derivi da cause chiare e reali, nulla avviene che non sia collegato in maniera descrivibile a quanto lo circonda; ogni fatto dipende da altri fatti.

E' inoltre superfluo aggiungere che nel mondo della materia inorganica tali cause precedono sempre i fenomeni che esse originano.

Ma nella sostanza della materia vivente, è molto meno facile affermare questo. Anzi, le cause del sorgere della vita nessuno le ha mai intravviste, i motivi degli scatti coordinati delle mutazioni nessuno li conosce, i misteri della conoscenza cerebrale nessuno li ha mai sondati.

Per tutto quanto si è esposto finora, si può addirittura affermare che

nell'interno della materia non esistono, e non possono esistere, le cause dei fenomeni della vita. La vita apparirebbe cioè, a prima vista, un fenomeno senza cause. Ma chi può sostenere questo? La relazione causa-fenomeno rappresenta, infatti, la base stessa di ogni divenire.

* * *

A questo punto non v'è che una conclusione: se alla base della vita non si rinvengono cause, esse non possono, in tutta evidenza, che esistere e agire al suo vertice stesso, storicamente ancora non giunto.

Si realizza, dunque, nella materia vivente, quella inversione fenomeno-causa, cioè il fenomeno prima della sua causa, che solo apparentemente risulta insensata, cioè solo secondo la nostra istintiva cognizione del tempo.

In realtà, noi siamo e viviamo solamente una parte dell'universo totale. In questo — e a ciò conducono proprio le moderne teorie matematiche e relativistiche — ciò che secondo il nostro senso comune è futuro, esiste di già, come ancora vi esiste quello che riteniamo trascorso e ciò che avviene ora.

Così nulla toglie che il principio agente che per noi è immerso nella presunta inesistenza del futuro, in verità esso operi, secondo il suo, per noi inconcepibile, tempo, proprio in questo medesimo attimo.

Esso, dunque, è esterno e implicitamente superiore alla materia organizzata; ed è, assieme, causa e fatto conclusivo di tutta la storia dei viventi. La vita scorre verso lui come un grande fiume al mare. Ma come l'acqua che passa non sa che l'attende un mare — che pure è per lei causa e fine ed esiste assieme ad essa — così, in qualche modo, non è facile per noi accorgerci di questo.

Possiamo in ogni modo ricavare da tutto ciò una idea più chiara dell'essenza della vita: vita è — nel suo significato più ampio — divenire continuo in senso ascendente, andare senza soste, impossessamento continuo di ciò che è altro da sé, catena perenne di cause e fenomeni intrecciati, il cui termine è per noi oscuro. E si comprende come un tale divenire non possa in alcun caso essere interrotto: dopo qualsiasi processo occorre infatti che segua un termine da esso causato e così in avanti, per sempre; altrimenti è lo stato inerte e, insomma, la morte.

Giunti a questo punto, non resta finalmente che definire il culmine dell'ascesa della vita, cioè l'essere vivente perfetto contenente il fondamento di tutto il divenire.

Già sappiamo che un tale vivente non può identificarsi in sola materia, sia pure perfetta e organizzata. In via alternativa è allora possibile supporre che esista, a vertice della vita, una sostanza in tutto diversa dalla materia, appartenente dunque ad un mondo diverso da quello di essa. L'ultimo fenomeno della vita risulterebbe, in questo caso, completamente differente da qualsiasi altro, avendo il carattere non di termine di un divenire, ma di creazione « ex nihilo », ed equivalendo, in conseguenza, al salto da una sostanza distinta ad un'altra pure distinta. Dunque: una sostanza nuova sorgerebbe proprio nell'istante nel quale un'altra ricadrebbe nel nulla.

Ma allora la vita naturale e lo stesso universo sensibile, che ne è il

substrato, destinati al nulla al termine di una ascesa così piena di promesse, non sarebbero altro che una parentesi inutile nel quadro dell'esistente. Né materia vivente, né alcunché di sensibile, avrebbero significato alcuno o vi sarebbe speranza di trovarne causa e fini.

Tutto ciò porta a ritenere che nel vivente ultimo, supremo termine della vita, coesista qualcosa proprio di questo attuale mondo sensibile, in modo da non privarlo di ogni significato; e, insomma, che egli abbia un corpo. Ma, assieme, occorre sia presente un principio che travalichi questa carne, affinché esista, nella materia, la forza capace di giustificarne la vita.

Da ciò intuiamo che la materia di un tale vivente composito, al contatto con la causa ed il principio stessi della vita, capaci di alterare liberamente la validità delle leggi della materia e di plasmare le cose inerti a loro piacimento, dovrà apparire alla fine tutta intrisa di una simile potenza. Non dunque corpo morituro, ma incorruttibile; non corpo schiavo delle leggi della materia, ma sovrano e assoluto signore di esse; non corpo inadeguato alla vita che è in lui, ma strumento docile e perfetto. La creatura nata dall'incontro immediato fra un mondo senz'anima ed un principio vivificante appare in conseguenza splendida e ideale.

Ma proprio per questo essa si mostra a noi, piena di imperfezione, pressoché irraggiungibile nel tempo e nella forma, simile più ad una creatura di sogno che ad un (sia pure razionalmente delineato) vivente reale e possibile. Invece è vero in qualche modo l'opposto: quella creatura esiste di già, e non solamente come vertice della scala vivente, ma nello stesso volto, nella forma, nella sostanza dell'uomo attuale.

Al pari che in essa, agisce infatti, nell'uomo, qualcosa che è estraneo alla sua materia vivente, quantunque non sia rivelabile — appunto per la natura che possiede — ai mezzi dell'indagine sensibile.

Pure, l'analisi attenta può cogliere diversi segni di tale presenza.

Essi risultano dal fatto che l'uomo è cosciente di essere, ed è cosciente di essere altro rispetto al suo corpo; dal fatto che può lottare con esso, resistergli e contraddirlo; dal fatto di sentirsi in qualche modo libero di fronte a lui; dal fatto di poterlo dunque considerare oggetto rispetto all'« io », che è il soggetto; nel sentirlo infine strumento inadeguato alla propria sete di vita. Ciò significa che l'uomo è in qualche modo doppio in una forma unitaria, come se in lui l'unità fosse apparenza, ma non sostanza.

A questi segni altri poi se ne aggiungono, provenienti da una indagine obiettiva della vita.

Consideriamo, ad esempio, il salto enorme che divide l'animale semplice dall'animale-uomo. Si osserva, in primo luogo, che un tale balzo non solo è avvenuto praticamente quasi d'un tratto, ma che non presenta gradini intermedi.

Questo però è strano: si sa, infatti, che l'evoluzione procede solo con estrema lentezza e attraverso piccoli scatti, in modo da non alterare una effettiva continuità nella scala ascendente dei viventi.

Dal più umile verme al cane più « intelligente », oltre un miliardo e cinquecento milioni di anni hanno creato una gamma completa di contenuti psichici e capacità intellettive; sì che possiamo affermare che fra

l'uno e l'altro esista una differenza quantitativamente enorme e, assieme, perfettamente graduata.

Ma fra essi e l'uomo non v'è continuità, non esistono, per tale aspetto anelli di congiunzione. Al contrario, si è stabilita una differenza qualitativa che per molti aspetti è ancora più abissale di quella.

L'animale, ad esempio, può in qualche modo conoscere l'aspetto esterno dell'universo usufruendo delle forme e dei fenomeni rivelatigli dai sensi, e può certo ragionare con essi e attraverso essi in vista di fini strettamente immanenti al suo corpo materiale; ciò però senza potersi distaccare in alcun modo da questo o da quelli, e rivelarsi, in ultima analisi, sostanzialmente diverso o esterno ad essi.

Ma l'uomo, da tali fatti e fenomeni può risalire alle leggi che li reggono e spiegano, e da queste può entrare in un mondo matematico costituito dunque da puri enti di ragione. Non solo, ma quel che più conta, tali enti di ragione può egli evocarli astraendo del tutto dai sensi, e cioè senza partire in alcun modo da essi; e cominciando a collegarli fra loro può trarne via via un numero infinito di verità, una conseguente all'altra, ricostituendo dunque in altro senso qualcosa di simile ad una catena causa-effetto, e insomma vivendo e operando in un mondo del tutto staccato e autonomo rispetto a quello delle cose sensibili.

Egli si mostra, in altri termini, capace di agire autonomamente in una posizione in tutto esterna a quella delle cose materiali, e di trasferirci in un certo modo la sua esistenza più vera e profonda.

Proprio per questo, per essere cioè in tale « altro », come da una inspiegabile posizione dominatrice egli può considerare e giudicare ciò che è generale oltre a ciò che è particolare, ciò che è assoluto oltre a ciò che è relativo, ed ogni cosa nel suo significato costitutivo oltre che nella sua contingente utilità biologica o empirica.

Alla base di questi nuovi caratteri umani e di quella possente, innaturale discontinuità nella scala dei viventi, deve però essere un motivo sufficiente. Ricorrere, a questo punto, a fenomeni mutazionali (v'è chi lo fa), è indice quanto meno di una loro insufficiente conoscenza; più spesso, di scelte pregiudiziali.

In realtà, tutto fa credere che sia d'improvviso intervenuto qualcosa di radicalmente nuovo, capace di imprimere un definitivo balzo in avanti al divenire della vita.

Ma allora, se è vero, come da innumerevoli indizi appare, che v'è nell'uomo una tale singolare presenza, vuol dire che l'apogeo della scala vivente coincide proprio con l'uomo; appunto perché in lui è già entrato quello che per i suoi caratteri si rivela il termine risolutivo ed esplicativo del processo vitale.

Solo che il principio di vita che è in lui attende di esistere non più in potenza, ma in atto puro, e di rendere perfetta l'esistenza dell'uomo.

L'ultima tappa di quella strada che la vita ha percorso attraverso un così enorme cumulo di anni consiste perciò in questo: che l'uomo rozzo e imperfetto di ora divenga compiuto e perfetto.

Noi, dunque, viviamo un tempo che è la vigilia del compimento della vita. Certo: simile splendente creatura finale appare come un'evenienza

remota e quasi inaccettabile al senso comune. E, in una parola, irraggiungibile. Eppure, v'è stato un giorno in cui la vita ha cominciato a pulsare, ed un giorno ancora, uguale ad infiniti altri, in cui l'ominide bestiale ha acquisito il carattere dell'uomo sapiente. Perché, allora, non credere che in un altro giorno futuro l'uomo possa trasfigurarsi al vertice della perfezione?

Occorre aggiungere che, se è vero che la vita, lungi dall'essere condizione di inerte immobilità, come quella di una materia svuotata di ogni energia, è continuo divenire per via di cause e fenomeni, l'atto in cui sorge l'uomo perfetto non può costituire il termine conclusivo di tutta una storia, come se si annullassero ogni causa ed ogni fenomeno.

L'istante di vita suprema in che si distinguerebbe allora dall'istante di morte suprema? Tutta la vita verrebbe a coincidere con tutta la morte e questa, vuota di ogni potere, costituirebbe assurdamente la causa degli esseri che vivono.

La vita, secondo l'idea che possiamo farci di essa, non può in prospettiva conoscere limiti, non può arrestare il suo divenire. Il vivere ha in qualche maniera di fronte a sé l'infinito, così come il morire ha di fronte il nulla. Ma se il fenomeno della vita è perenne, e se non vogliamo credere che la causa della vita presente nell'uomo sia come tale incausata (come, cioè, se ogni uomo fosse un dio e questa terra una specie di olimpo), occorre pensare che all'atto in cui l'uomo nuovo si forma, il suo principio di vita si unisca ad un principio più grande e più vero, come a causa che abbia in sé ogni motivo. Ma una simile causa, unica e bastante ad un fluire infinito di fenomeni, come può essere definita, se non divina?

Ecco allora l'uomo nuovo della fine di questo tempo: creatura umana perfetta, sorta per una vita perenne, che ha in sé una presenza divina.

* * *

Partendo dal mondo delle pure cose sensibili, sembra quindi possibile giungere direttamente alla soglia di un Dio.

Alle religioni spetta rivelare il suo nome; questa ricerca — come ogni ricerca basata sulle esclusive forze dell'uomo — non può concludersi a quella soglia.

Appare però evidente che la conoscenza scientifica del mondo può essere una solida base per scoprire il suo significato.

Nel nostro caso, è stata percorsa una via del tutto autonoma dalla Rivelazione, senza in alcun modo ricorrere ad essa. Ciò importa l'uso di un linguaggio diverso da quello proprio dei filosofi e dei teologi, tale, anzi, che non è facile passare direttamente dall'uno all'altro. Si è infatti ricorso in vari punti ad un sistema concettuale in qualche maniera nuovo rispetto a quello della metafisica classica.

Pure, il senso ed il fine della ricerca non appaiono, per questo, snaturati, e tutto si congiunge e si fonde attorno alla figura dell'uomo perfetto. E' però naturale che la rivelazione cristiana, ed anche una certa elaborazione culturale della metafisica classica, rappresentino la condizione affinché sia scelta, fra le nostre conoscenze, la via più giusta, e costruita insomma una immagine coerente e progressiva del mondo e della vita.

GIORGIO FABBRI

FILOSOFIA (2)

Caratteri specifici dell'esperienza filosofica e di quella scientifica

L'autore cita nella presente nota testi di opere non tradotte in italiano. Per dare uniformità alla traduzione abbiamo preferito conservare in francese tutte le citazioni.

Uno dei più complessi ed importanti problemi del nostro tempo consiste nel situare e precisare i rapporti fra scienze (matematiche, fisiche e biologiche) e filosofia. Un problema simile si pone evidentemente in maniere differenti secondo che si parta dalla scienza per arrivare alla filosofia, o che accada il contrario. Ricordiamo anzitutto qui tre grandi posizioni filosofiche recenti, simili e assai diverse ad un tempo.

Secondo Bergson, la filosofia non può essere una meta-scienza. Essa non ha per fine né di prolungare e completare le scienze, né di rappresentare una sintesi delle scienze particolari (1). Procedendo per intuizione, essa « cerca di simpatizzare » (2) col reale. Tuttavia, Bergson cerca di definire così la scienza:

> « Il faut que la philosophie puisse se mouler sur la science, et une idée d'origine soi disant intuitive qui n'arriverait pas, en se divisant et en subdivisant ses divisions, à recouvrir les faits observés au dehors et les lois par lesquelles la science les relie entre eux, qui ne serait pas capable, même, de corriger certaines généralisations et de redresser certaines observations, serait fantaisie pure; elle n'aurait rien de commun avec l'intuition » (3).

Per Whitehead, la filosofia deve sganciarsi dall'influenza di ciò che egli chiama « materialismo scientifico » (in particolare la fisica newtoniana) ritornando alla realtà soggiacente alle astrazioni della scienza. Ma la filosofia non deve per contro rigettare la scienza, poiché essa deve assumere, in un unico schema di pensiero, tutti i campi dell'esperienza (4). E' per questo

---

(1) Cfr. *La pensée et le mouvement*, c. IV, éd. du Centenaire, Puf 1963, pp. 1359 1361.

(2) « La règle de la science est celle qui a été posée par Bacon: obéir pour commander. Le philosophe n'obéit ni ne commande; il cherche à sympathiser », *op. cit.* p. 1362.

(3) *Op. cit.* pp. 1361-1362.

(4) Vedere ad esempio *Process and Reality*, McMillan Co 1929, p. VI e p. 21; *Religion in the Making*, McMillan Co 1926, p. 79; *Science and the Modern World*, McMillan Co 1925, pp. 134 e 218; *The Function of Reason*, Beacon Press, 1958, pp. 50-51.

che la filosofia di Whitehead è strettamente legata agli ultimi sviluppi della scienza dell'inizio del ventesimo secolo, tanto in biologia che in fisica (teoria della relatività e dei quanti); il punto di partenza della riflessione filosofica di Whitehead fu proprio una riflessione sulla base e i presupposti filosofici della scienza. Ma questa filosofia, pur restando legata alla scienza (soprattutto nel metodo ove, contrariamente al metodo bergsoniano, un procedimento ipotetico-deduttivo succede all'esperienza intuitiva), se ne distacca peraltro radicalmente. Giacché l'esperienza da cui parte e che cerca di razionalizzare, lontano dall'essere quella della scienza, è un'esperienza affettiva ed estetica che, con un procedimento deliberatamente opposto a quello della scienza, reintegra « la valeur dans l'essence du fait » (5). I rapporti fra scienza e filosofia sono quindi complessi in Whitehead. Ma si può dire che, come Bergson, anche se in altra maniera, egli distingue scienza e filosofia pur cercando di assumere la scienza nella sua filosofia.

In Heidegger, non si tratta più di una distinzione fra scienza e filosofia, ma di una vera e propria separazione (6). La filosofia, ben lontana da essere una scienza, deve essere « pensiero dell'essere »; la questione dei rapporti fra scienza e filosofia torna quindi a determinare il fondamento delle scienze e i loro rapporti con l'essere, ciò che Heidegger stesso sottolinea quando afferma:

> « L'enracinement des sciences dans leur fondement essentiel est bel et bien mort. Et pourtant, par toutes ces sciences nous sommes, en suivant les visées qui leur sont absolument propres, en rapport avec l'*existant lui même* » (7).
> « La pensée scientifique n'est jamais qu'une forme dérivée et, en tant que telle, durcie du penser philosophique » (8).

Dati questi presupposti, un abisso separa la filosofia dalla scienza (9). Se, per contro, si considera che la filosofia è un pensiero che deve

---

(5) Cfr. *Science and the Modern World*, p. 133.

(6) Le due prime posizioni, quella di Bergson e quella di Whitehead, sono d'accordo nel riconoscere alla filosofia un ruolo mediatore. In Whitehead, la filosofia speculativa deve riconciliare religione e scienza. In Bergson, la metafisica riunisce in qualche maniera la scienza (poiché deve prenderla ad esempio) con l'intuizione poetica; Whitehead cerca così, in maniera diversa, di riconciliare scienza e intuizione poetica. In Heidegger, la filosofia non assume più questo còmpito mediatore, poiché la scienza viene radicalmente eliminata: non è possibile gettare ponti sull'abisso che separa il pensiero dalle scienze. Osserviamo, d'altro canto, che per Whitehead (benché non usi di quest'espressione), la filosofia — più precisamente ciò che egli chiama « cosmologia », la quale è per lui una metafisica — è considerata come sapienza, nel senso che, pervenuta al più alto livello di generalità, essa esercita una funzione critica rispetto ad ogni speculazione inferiore (si veda ad esempio *The Function of Reason* p. 86).

(7) M. Heidegger: *Qu'est-ce que la métaphisique*, trad. H. Corbin, Gallimard 1951, p. 22.

(8) M. Heidegger: *Introduction à la métaphysique*, Puf 1958, p. 34. Heidegger pensa che, attraverso la scienza, lo spirito sia falsato come intelligenza, perché è ridotto « au rôle d'instrument au service d'autre chose » (*op. cit.* p. 59). Il progresso della scienza ha condotto la metafisica alla decomposizione: « La fin de la philosophie se dessine comme le triomphe de l'équipement d'un monde en tant que soumis aux commandes d'une science technicisée » (*La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, in *Kierkegaard vivant*, Nrf 1966, p. 180).

(9) Heidegger non esita ad affermare che la scienza non pensa; naturalmente, la scienza ha sempre qualcosa in comune col pensiero, ma non è possibile gettare ponti sull'abisso che separa il pensiero dalla scienza. In mancanza del ponte, non resta che

essere analitico e « scientifico », il problema diventa allora più delicato. Ma qui occorre ancora distinguere diverse posizioni: quella dell'idealismo classico, quella della fenomenologia alla maniera di Husserl e infine quella di una filosofia realista. Senza esporre per se stesse le due prime posizioni, osserviamo soltanto che una filosofia idealista, se già dall'inizio si separa dall'esperienza per partire dalla riflessione e dalla conoscenza, cerca spesso di legarsi alle scienze (Cartesio s'appoggia alla matematica, Kant cerca di spiegare le regole delle scienze naturali). Tuttavia, la fonte propria di una simile filosofia (idealista) si distingue più nettamente da quella delle scienze sperimentali che la fonte propria di una filosofia realista (10). Basando la sua riflessione filosofica sulla coscienza che noi abbiamo delle nostre attività razionali e spirituali, una tale filosofia non può interessarsi che in modo indiretto dell'oggettività delle scienze positive: proprio in quanto queste scienze costituiscono un genere particolare di conoscenza, di attività razionale; è solamente da un punto di vista logico o epistemologico che una tale filosofia può interessarsi dello speciale orientamento che assume, nelle scienze positive, la ricerca razionale.

La separazione così netta della filosofia idealista rispetto alle scienze positive può certamente, nella nostra epoca, esercitare grande attrattiva. Non c'è forse qui una sicurezza apparente? La filosofia non appare quindi come rinchiusa in una torre d'avorio, in una fortezza inespugnabile? (1)). Mai lo studioso potrà liberarla, poiché la filosofia non si occupa più che dello spirito, della vita dello spirito, della sua propria coscienza; quindi lo scienziato, come tale, non potrà mai cogliere lo spirito, la coscienza che lo spirito ha di se stesso. Senza dubbio — egli lo suppone — la sua scienza è autenticamente opera dello spirito, ma non è questo ciò che egli considera in primo luogo. Considera ciò che è oggettivo, ciò che lo spirito conosce con

---

il « salto ». « C'est pourquoi, afferma Heidegger, toutes les passerelles de fortune, tous les ponts-aux-ânes qui, aujourd'hui précisément, voudraient permettre un courant d'échange commode, entre la pensée et les sciences, sont entièrement mauvais » (*Qu'appelle-t-on penser?*, traduzione di A. Becker e G. Granel, Puf 1967, p. 26). Il pensiero infatti, per Heidegger, non è afferrare il concetto: « Dans l'aube profonde de déploiement de son être, la pensée ne connaît pas le concept ». Per lui, Aristotele pensa senza concetto, perché: « concept et système sont au même titre inconnus à la pensée grecque » (*op. cit.* pp. 196-197; *noein* deve tradursi: « prendere in custodia »).

(10) Una filosofia idealista, non avendo più come base il contatto diretto con la realtà sperimentata, avrà maggiormente bisogno dell'appoggio delle scienze che di una filosofia realista. Ci si trova dunque di fronte come ad una *rivincita* della realtà, che, messa fra parentesi all'inizio, ricompare in maniera indiretta, attraverso le scienze, le quali non sono né realiste né idealiste, ma cercano di conquistare il reale misurandolo.

(11) Per J. Vialatoux, al contrario della tecnica e della scienza che « sont du même ordre et procèdent d'une même intention, tournée vers le *monde* », la filosofia non può trovare la sua vera strada che rinunciando al pensiero spontaneo (che si rivolge all'esterno) per « entreprendre une conversion vers l'intérieur, revenir *ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*, effectuer un retour des objets pensés *vers le sujet pensant*, chercher dans cette direction une *connaissance d'un autre genre*, qui consisterait, par la voie de cette analyse régressive, en une conscience pregressement intuitive ... de soi » (*L'intention philosophique* pp. 21-22). Per J. Vialatoux, le intenzioni della scienza e quelle della filosofia sono rovesciate: « l'une est tournée vers une *connaissance* des objets, et l'autre vers une *conscience* du sujet » (*op. cit.* p. 25). La filosofia diventa la scienza del soggetto, conosciuta attraverso una riflessione regressiva; il suo oggetto non è un oggetto come gli altri, anzi non è « *un objet*; mais le sujet qui trascende tous ses objets, le sujet *trascendental*, l'esprit » (*op. cit.* p. 24).

certezza. Forse, soltanto gli studi psicologici — quelli soprattutto di psicologia del profondo — potrebbero penetrare in questa fortezza, scavando dei sotterranei sufficientemente profondi e svelando certi condizionamenti molto primitivi che limitano l'esercizio stesso delle nostre attività intellettuali. Il filosofo della coscienza deve tener conto di questi studi di psicologia che cercano di palesare i condizionamenti affettivi capaci, in taluni casi, d'arrivare sino ad annientare la coscienza; non si può negare l'importanza di certi sradicamenti nello sviluppo della vita intellettuale. Fra le scienze moderne, la psicoanalisi è forse la sola che possa, da sé e immediatamente, porre un problema alla filosofia idealista, giacché la filosofia dello spirito non può disinteressarsi dello psichismo, e lo psichismo inconsapevole, valorizzato dalla psicoanalisi, pone il problema dei rapporti fra lo spirituale e il vitale. In quale misura lo spirituale dipende dal vitale? In quale misura l'immaginario dipende dal biologico e in quale misura lo sviluppo dello spirito è legato all'immaginario? La psicoanalisi pone dei problemi che il filosofo non può respingere e che la stessa psicoanalisi non può risolvere. L'analisi delle nostre azioni coscienti non lo permette, poiché il cosciente non può spiegare l'incosciente.

Ma, evidentemente, la filosofia idealista può disinteressarsi di questi problemi e abbandonarli agli psicoanalisti, considerandoli come infra-umani e indegni della filosofia dello spirito. In una riflessione più spinta implicante una radicale riduzione, la filosofia idealista può pretendere di rinchiudersi in una soggettività trascendentale che, di per se stessa, sfugge alla psicoanalisi.

Quanto alla posizione di Husserl, essa è differente nel senso che Husserl vuole evitare il naturalismo e lo psicologismo cercando una nuova « scienza ideale », una « filosofia pura » che non può essere che lo studio dell'essenza e non saprebbe in alcun caso essere uno studio dell'esistenza (12). Tale scienza assoluta, fenomenologia pura, è destinata a fondare

(12) Per Husserl, il problema è quello dei « rapports entre la philosophie et les sciences de la nature et de l'esprit » (*La philosophie comme science rigoureuse*, traduzione di Q. Lauer, Puf 1955, p. 52). Il pericolo continuo, per lo spirito umano, è il naturalismo che cerca di affermare una filosofia scientifica modellando la filosofia su di un tipo di scienza, la scienza fisica. Per il naturalismo, infatti, soltanto il *fatto* conta: cosa che porta a negare le *idee*. Per Husserl, che lega essenzialmente *metodo scientifico* e *oggetto individuato*, attraverso la scienza, la filosofia non ha ancora cominciato a sentire l'esigenza (*Anspruch*) di essere scientifica; non ha ancora scoperto il suo metodo ed il suo oggetto reali (cfr. *op. cit.* p. 54). Se la nozione di filosofia, per Husserl, dipende dalla nozione di scienza, non implica dunque la ricerca di una conoscenza dell'essere vera in assoluto, certa ed esente da ogni soggettivismo; Husserl precisa: « C'est justement la conscience qui doit rendre évidente et ainsi complétement intelligible la déclaration que l'objectivité est ... Et pour cela, il faut une étude de la conscience entière car elle entre selon toutes ses formes dans des fonctions possibles de la connaissance » (*op. cit.* p. 68). Il luogo della verità non può dunque essere che il luogo dell'immanenza, ove è raggiunto l'assoluto. Tutta la metodologia noetica di Husserl può ricondursi a questa considerazione: « Etudier n'importe quelle sorte d'objectivité selon son essence générale ... signifie s'occuper de ses *modes d'être donnée* et épuiser le contenu de son essence » (*op. cit.* p. 68). La filosofia, per essere una scienza rigorosa, deve analizzare la coscienza sotto tutti gli aspetti; essa è una scienza della coscienza come *fenomeno* e non come *natura* che porta ad un idealismo trascendentale. Una simile fenomenologia costituisce il modello ideale di ogni filosofia e di qualsiasi scienza: modello che manifesta il carattere normativo di questa fenomenologia e la sua funzione di logica (vedere in questo senso A. de Muralt: *L'idée de la phénomenologie*, Puf 1958, Introduction, p. 13).

le altre scienze. Husserl cerca una nuova forma di pensiero che « mette en question l'expérience tout entière et en même temps la manière de penser selon la science issue de l'expérience » (13).

Ma non ci fermeremo su questo problema, che non è quello che vogliamo prendere in considerazione. Osserviamo però che se la filosofia idealista in tutti i suoi aspetti — come del resto la posizione di Heidegger — può apparire come la vera strada per l'uomo che non vuole diventare lo schiavo del progresso della scienza e della tecnica, sappiamo che questa strada non può essere efficace: essa rimane illusoria. Perché né la filosofia idealista, né quella di Heidegger possono dare un' indicazione risolutiva alla vita individuale dell'uomo, giacché l'uomo può trovare la risoluzione vera soltanto scoprendo la sua propria finalità, amando colui che lo ha scelto e contemplando, nella misura in cui lo può, colui che solo può renderlo perfetto in maniera definitiva e plenaria. Ora, per l'appunto, né la filosofia idealista, né quella di Heidegger consentono all'uomo di scoprire la sua propria finalità. Esse non possono dunque offrirgli alcun indirizzo concreto. Naturalmente possono mostrare il pericolo che rappresentano la scienza e la tecnica quando sono oggetto di studio in se stesse come il bene supremo dell'uomo, e perciò da un punto di vista critico sono molto importanti (su questo punto possiamo servircene e farcene delle alleate); ma, dal punto di vista costruttivo, non ci possono rendere soddisfatti, giacché il fine dell'uomo non è ricercato con abbastanza forza.

Per una filosofia realista che si fonda sull'esperienza, la cui riflessione è radicata nell'esperienza, la distinzione dalle scienze fisiche, biologiche, sembra non si possa fare fin dall'inizio poiché, per l'appunto, filosofia realista e scienze esatte sembrano avere lo stesso punto di partenza. E poiché la sperimentazione delle scienze esatte appare come molto più perfetta, molto più precisa, molto più profonda dell'esperienza del filosofo, e ciò grazie agli strumenti di cui essa si serve, si può essere tentati di dire che le scienze fisiche sperimentando la materia sensibile e mobile con maggior precisione della filosofia della natura quest'ultima non ha più da occuparsene. Le scienze fisiche, come alcuni le pensano, avrebbero veramente, in questo campo, soppiantato l'antica *Fisica* di Aristotele così come la cosmologia della *philosophia perennis*, figlia del resto della *Fisica* aristotelica. Esse ci fornirebbero di conoscenze altrimenti più precise delle conoscenze della filosofia della natura se estremamente primitive, comparate a tutte le conoscenze della fisica teorica.

Se ciò si può affermare delle scienze fisiche relativamente alla filosofia della natura, non si deve dire lo stesso delle scienze biologiche relativamente alla filosofia della vita? Non si deve dubitare, infatti, che la sperimentazione propria alle scienze biologiche è incomparabilmente più precisa delle esperienze sulle quali si fonda la filosofia della vita; quest'ultima non ha dunque più alcuna ragione di sussistere, deve soltanto sparire. Si possono fare ragionamenti analoghi riguardo alle scienze psicologiche e sociologiche se comparate alla filosofia della vita dell'uomo, all'etica e alla filosofia della comunità umana.

Affrontiamo così un problema molto grave, che può formularsi nel

(13) Vedere Husserl: *La philosophie comme science rigoureuse* p. 66.

seguente modo: il progresso delle scienze esatte e delle scienze umane (psicologia, sociologia) ha veramente soppiantato le diverse parti della filosofia (14) e in quale misura? Se così è, non rimane dunque al filosofo, come proprio campo, che quello della metafisica, cioè quello della filosofia dell'essere in quanto tale? La famosa dichiarazione di Auguste Comte sarebbe dunque vera e non bisognerebbe più considerare il *perché* dell'essere fisico e dell'essere vivente, ma unicamente il suo *come* (15) e, se si vuole, il suo *perché no*? (16).

Sappiamo che oggi molti filosofi, anche fra i tomisti, pensano veramente che il filosofo deve accettare di non assumere, come proprio campo di ricerca, che quello della metafisica (17).

Ma un quesito si pone allora: in che modo una metafisica può rimanere realista se di fatto tutte le altre parti della filosofia sono scadute, avendo abbandonato alle scienze esatte e alle scienze « umane » la materia propria alle loro analisi? Senza dubbio l'esperienza metafisica non dipende dalle altre parti della filosofia e la grande scoperta della sostanza, come

---

(14) G. Gusdorf constata: « Chaque fois qu'une science nouvelle se constitue, prenant dans un secteur donné, la relève de la métaphysique, il semble que l'on passe d'un âge mental à un autre, de la vaine invocation des forces obscures ... à una efficacité réelle. La métaphysique se voit ainsi progressivement mise en doute; elle doit abandonnér un à un les domaines que la science lui reprend, de sort que son empire qui comprenait à l'origine la totalité du réel évoque la peau de chagrin en voie de rétrécissement continu » (*Vers une métaphysique*, Paris, Centre de documentation universitaire, II, p. 5).

(15) G. Bachelard, nella introduzione del *Nouvel esprit scientifique*, scrive: « Tôt ou tard, c'est la pensée scientifique qui deviendra le thème fondamental de la polémique philosophique; cette penséc conduira à substituer aux métaphysiques intuitives et immédiates les métaphysiques discursives objectivement rectifiées. A suivre ces rectifications, on se convainc par exemple qu'un réalisme qui a rencontré le doute scientifique ne peut plus être de même espèce que le réalisme immédiat ... La science crée en effet de la philosophie » (*Le nouvel esprit scientifique*, Puf 1946, pp. 2-3).

(16) Vedere *op. cit.* p. 6 e p. 9. Bachelard arriva a dire: « Toute vérité nouvelle naît malgré l'évidence » (*op. cit.* p. 7).

(17) Di recente la posizione assunta da F. Gaboriau sembra essere proprio di questo genere. Per lui, l'*ens mobile* è studiato attraverso le scienze fisiche e biologiche, mentre l'*ens quantum* è studiato attraverso la matematica. A questo punto un interprete fedele del suo pensiero potrà affermare: « tout le réel, sous l'angle du muable et sous l'angle de l'identique, est déjà pris en charge par deux sciences aux multiples ramifications » (F. Rollin: *La phénoménologie au départ. Husserl, Heidegger, Gaboriau*, Lethiellaux 1967, p. 44). La metafisica, che secondo lui s'identifica con la filosofia, nasce allora, « sousforme de question, du rapprochement et de la différence des sciences existantes: point de rencontre qui est un point d'interrogation » (F. Rollin: *op. cit.*, p. 45). In un certo senso, F. Gaboriau raggiunge qui Heidegger, per cui, se le scienze studiano l'essente in quanto è *determinato*, la metafisica studia l'essente in se stesso. Invece di supporre l'esistenza (come fanno il fisico e il matematico), la s'interroga. « Tout le problème est de savoir si la nature du physicien et celle du mathématicien sont étudiées de telle sorte qu'il ne reste plus "rien" *en elle* à interroger. Si l'existence y a été traitée par prétérition, il reste, d'une certaine manière, tout » (F. Gaboriau: *Les grandes étapes de la pensée* Nip IV, p. 380; cfr. Nip III, p. 260). F. Rollin commenta: « Ce que nous propose en définitive F. Gaboriau, c'est, à partir de l'existence des sciences, une démarche ayant dans son objectif la même réalité qu'elles, pour la remettre en question: cette existence, utilisée et galvaudée à toutes mains, attribuée simultanément à des réalités opposées, il va s'agir désormais de la scruter plus en profondeur qu'elle ne l'a encore été par les autres sciences » (*op. cit.* pp. 46-47). Tuttavia quest'intenzione di F. Gaboriau riguardo all'esistenza, può forse realizzarsi senza ritornare ad uno studio filosofico propriamente detto dell'*ens mobile* (e non all'*ens mobile* studiato dagli scienziati attraverso la misura)?

quella dell'atto e dell'uno, sono esse stesse irriducibili alle scoperte dei princìpi propri che rientrano nelle altre parti della filosofia. Ma ridotta alla sola metafisica, la nostra conoscenza filosofica dell'uomo resterebbe imperfetta e molto presto, del resto, la metafisica rischierebbe di perdere il suo significato profondo. Non rischierebbe forse di arrivare ad essere soltanto una ricerca di nozioni? E il problema della conoscenza intellettuale non diverrebbe il solo ad essere veramente considerato per se stesso? Una simile metafisica tenderebbe allora a confondersi con una metafisica dello spirito o con una critica della conoscenza intellettuale. Non è proprio ciò che si è prodotto in certi sviluppi del tomismo? Proprio perché il tomismo è stato soprattutto la filosofia dei teologi, solo il pensiero metafisico è rimasto veramente vivente. Le altre parti della filosofia, spesso, non sono state più concretamente ripensate, ma si sono come sclerotizzate davanti allo sviluppo impetuoso delle scienze esatte, che ha teso a respingerle. I buoni manuali di metafisica tomista ci presentano una successione di nozioni e di tesi di cui mal si capisce la vitalità e la struttura intellettuale. A questa « ontologia » si giustappone una « teodicea » senza dimostrare i legami organici che le uniscono; e quando ci si offre una critica della conoscenza, questa non è in primo luogo una riflessione critica sulla conoscenza metafisica, ma una sorta di critica degli altri sistemi filosofici, delle altre concezioni della conoscenza intellettuale: si critica l'idealismo o il positivismo ... Non è questo il segno che la metafisica realista ha perduto il suo ordine proprio, l'ordine interno dello sviluppo dei suoi problemi e delle sue scoperte? Avendo perduto la sua radice nelle esperienze proprie delle diverse parti della filosofia, essa si appaga spesso dall'essere nulla di più che una laicizzazione del pensiero teologico di san Tommaso. Ma una laicizzazione del pensiero teologico di san Tommaso non ci offre l'ordine interno dello sviluppo del pensiero metafisico. Nel pensiero teologico di san Tommaso, la metafisica non è che un'ancilla. Ora, per servire la teologia, deve perdere il suo ordine proprio; e tale ordine può riscoprirlo soltanto ritornando se stessa, ritornando alla sua propria fonte: l'esperienza, e più precisamente le diverse esperienze che può fare l'uomo, in quanto esse conducono, per induzione, alla conquista dei propri princìpi. E' per questo che occorre considerare con attenzione il problema della distinzione fra le parti della filosofia e le scienze esatte, poiché si tratta in definitiva di salvaguardare una vera metafisica realista.

Naturalmente, questo problema è già stato esaminato numerose volte e in maniera interessante. Pensiamo in particolare a quanto dice Jacques Maritain, in *Les degrés du savoir,* sui rapporti fra fisica e filosofia della natura e al libro meno noto di Emile Simard su *La nature et la portée du méthode scientifique,* il quale tratta soprattutto del valore della conoscenza scientifica (18). Noi però vorremmo qui riprendere il problema in maniera un poco diversa, per dimostrare come il progresso delle scienze esatte non saprebbe soppiantare le differenti parti della filosofia e come, al contrario, questo progresso esiga dal filosofo di essere più filosofo, di esserlo in maniera più profonda e in tutti i campi in cui deve esserlo.

(18) Segnaliamo anche gli articoli del padre Luyten che criticano la posizione del padre Salman.

FUNZIONE DELL'ESPERIENZA NELLA RICERCA SCIENTIFICA E NELLA RICERCA FILOSOFICA

Osserviamo, innanzitutto, ciò che caratterizza il nuovo spirito scientifico, assai differente, come sottolineava Bachelard, dallo spirito scientifico dei secoli precedenti:

> « En effet, il s'agit d'un réalisme de seconde position, d'une réalisme en réaction contre la réalité usuelle, en polémique contre l'immédiat, d'un réalisme fait de raison réalisée, de raison expérimentée. Le réel qui lui correspond n'est pas rejeté dans le domaine de la chose en soi inconnaisable. Il a une tout autre richesse nouménale... le réel scientifique est fait d'une contexture nouménale propre à indiquer les axes de l'expérimentation. L'expérience scientifique est ainsi une raison confirmée » (19).

E Bachelard precisa:

> « La nécessité de l'expérience étant saisie par la théoric avant d'être découverte par l'observation, la tâche du physicien est d'épurer assez le phénomène pour retrouver le noumène organique », e ciò perché « est passé le temps des expériences isolées et curieuses » (20).

Ben comprendiamo la funzione dell'esperienza nelle scienze. In questo senso Bachelard ancora sottolinea: « une expérience bien faite est toujours positive »; ma quest'affermazione, egli precisa:

> « ne réhabilite pas la positivité absolue de l'expérience tout court, car une expérience ne peut être une expérience bien faite que si elle est complète, ce qui n'arrive que pour l'expérience précédée d'une projet bien étudié à partir d'une théorie achevée. Finalement les conditions expérimentales sont des conditions d'expérimentations » (21),

poiché il pensiero e l'esperienza sono così intimamente legati che li si ritrova tutt'e due nella sperimentazione. E Bachelard continua:

> « dans le régne des sciences physiques, il n'y a pas de place pour une intuition du phénomène qui désignerait d'un seul coup les fondements du réel; pas davantage pour une conviction rationelle — absolue et définitive — qui imposerait des catégories fondamentales à nos méthodes de recherches expérimentales » (22).

Infine, Bachelard afferma:

> « L'observation scientifique est toujours une observation polémique; elle confirme ou infirme une thèse antérieure, un schéma préalable, un plan d'observation; elle montre en démontrant; elle hiérarchise les apparences; elle trascende l'immédiat; elle reconstruit le réel après

(19) G. Bachelard: *Le nouvel esprit scientifique* p. 5.
(20) *Op. cit.* pp. 5-6.
(21) *Op. cit.* p. 9.
(22) *Ibid.*

> avoir reconstruit ses schémas. Naturellement, dès qu'on passe de l'observation à l'expérimentation, le caractère polémique de la connaissance devient plus net encore. Alors il faut que le phénomène soit trié, filtré, epuré, coulé dans le moule des instruments, produit sur le plan des instruments. Or les instruments ne sont que des théories matérialisées. Il en sort des phénomènes qui portent de toutes parts la marque théorique » (23).

Per il filosofo, al contrario, l'esperienza è all'inizio delle ricerche; è essa che suscita l'ammirazione e sveglia l'intelligenza consentendogli di interrogare. Avvertiamo qui la grandissima differenza che distingue l'esperienza prefilosofica dall'osservazione scientifica e soprattutto dalla sperimentazione scientifica. Quest'ultima è talmente integrata nella ricerca scientifica che non la si può considerare come il punto d'inizio della scienza; essa è l'elemento di verifica che permette di provare ciò che vi è d'esatto in tale teoria, in tale ipotesi, a un punto tale che si può dire che tutto il pensiero scientifico deve essere modificato di fronte ad un'osservazione scientifica che essa non può integrare (24). Per lo scienziato, l'esperienza prefilosofica, l'esperienza immediata, è un'esperienza consueta che non ha nulla a che vedere con la scienza, un'esperienza ingenua che non può essere immediatamente integrata nella conoscenza scientifica (25). Si deve dunque abbandonarla; essa è senza dubbio necessaria alla vita umana, ma non ci può svelare la realtà scientifica. Il valore di questa esperienza prefilosofica, lo scienziato lo giudicherà evidentemente secondo la sua filosofia, consciamente o inconsciamente. Lo si vede bene in un Bachelard che, riconducendo tutta la filosofia classica a un « razionalismo » o ad un « realismo », avverte che la scienza deve darci una nuova filosofia (26).

Ma non è sufficiente constatare la situazione completamente diversa che ha l'esperienza (osservazione e sperimentazione) nel progresso scientifico e in quello filosofico, benché questo sia già molto significativo. Bisogna andare più avanti e cercare di precisare il contenuto proprio di questi

(23) *Op. cit.* p. 12. Bachelard afferma anche: « c'est toujours en tant que méthode confirmée qu'est pensée l'experience » (*op. cit.* p. 136); e ancora: « il faut former l'experience » (*op. cit.* p. 172).

(24) Cfr. Bachelard: *op. cit.* p. 135. Notiamo a questo proposito quest'affermazione di Max Planck: « nous pouvons affirmer, sans exagération, que jamais dans le cours de l'histoire la physique théorique n'a collaboré aussi étroitement avec l'experimentation. Ce sont d'ailleurs les données expérimentales qui ont ébranlé la théorie classique. Chaque idée nouvelle, chaque pas en avant a été proposé, voire imposé, aux tâtonnements de la recherche par les résultats des mesures » (*L'image du monde dans la physique moderne* édit. Gonthier 1949, p. 29).

(25) E' noto con quale vigore un filosofo come Whitehead, pervenuto dalla matematica alla metafisica passando attraverso la filosofia della scienza, ha insistito sulla necessità, per la filosofia, di ritornare a ciò che egli chiama « l'experience immédiate », « l'expérience commune », « l'expérience naive », in opposizione ai dati già astratti da cui parte la scienza. « Les expériences sur lesquelles se base la science exacte sont complètement superficielles. L'aveugle et le sourd sont capables d'atteindre jusqu'à l'ultime grandeur de la vie humaine: ils sont privés de ses béquilles » (*Modes of Thought*, McMillan Co 1938, pp. 41-42). Whitehead ritorna costantemente sul carattere astratto della percezione visiva e sulla necessità di un ritorno ad un'esperienza molto più fondamentale.

(26) Si veda Bachelard: *op. cit.* pp. 2-3. Cfr. anche p. 16: « Il conviendrait donc de fonder une ontologie du complémentaire moins âprement dialectique que la métaphysique du contradictoire ».

differenti tipi d'esperienza. E' molto importante individuare accuratamente tali diversità, poiché siamo in presenza di qualcosa di fondamentale, di primario: l'esperienza è proprio l'*elemento* essenziale della conoscenza scientifica (fisica o biologica) e la *fonte* della conoscenza filosofica. Se dunque arriviamo a precisare la differenza di questi due tipi d'esperienza, ci sarà più facile, poi, dimostrare la diversità che divide filosofia e scienza.

DIVERSITA' DELL'ESPERIENZA NELLE SCIENZE E NELLA FILOSOFIA

La prima differenza da rilevare tra le esperienze delle scienze fisiche o biologiche e quelle su cui si basano il filosofo della natura, il filosofo della vita o il metafisico, è che quest'ultime implicano chiaramente il giudizio d'esistenza (la filosofia realista, infatti, non cerca di analizzare che ciò che esiste), mentre le prime, se suppongono tale giudizio d'esistenza, non lo esplicitano. Che la realtà fisica sperimentata esista, che il vivente sperimentato esista, gli scienziati non lo mettono in dubbio (27), ma non è questo ciò che cercano; è perché non vi si soffermano e non vogliono soffermarvisi: sono interessati ad un'altra cosa. Questo ci indica immediatamente i diversi livelli in cui si situano l'esperienza del filosofo e quella dello scienziato e ben custodisce l'indipendenza della metafisica, che si interessa prima di ogni altra cosa a questo giudizio d'esistenza — « ciò esiste » — considerandolo nella sua originalità specifica: che cosa vuol dire « ciò esiste », quando io l'affermo sia delle realtà inanimate che di quelle animate, sia degli altri che di me stesso? Che cosa permette di unire realtà così diverse in uno stesso giudizio d'esistenza? In ultima analisi, che cosa esprime il verbo « essere » nel giudizio d'esistenza: « questo è »?

La collocazione in piena luce del giudizio d'esistenza nell'esperienza metafisica e il fatto che sia, al contrario, lasciato in ombra nell'esperienza delle diverse scienze, ci fa comprendere senza difficoltà l'aspetto radicale, fondamentale dell'esperienza metafisica, che situa questa esperienza ad un livello unico. Il problema, tuttavia, diventa più delicato quando si tratta delle altre esperienze, quella del filosofo della natura, quella del filosofo della vita, poiché tali esperienze non si situano più al livello radicale del « questo è », ma al livello di questi altri giudizi: « questa realtà sensibile è mutata », « questa realtà sensibile si muta ». Tali giudizi d'esistenza implicano certe determinazioni, ma questi non sono gli stessi delle esperienze degli scienziati. E' dunque necessario cercare di precisare il contenuto proprio degli uni e degli altri.

Constatiamo, anzitutto, questo fatto, il quale pone un problema: la

(27) Max Planck, parlando delle « costanti universali » che i positivisti non vogliono riconoscere, scrive: « Celles-ci ... constituent un témoignage manifeste dans la nature de l'existence d'une réalité indépendante de toute mesure humaine ... En résumé, nous dirons donc que la physique postule l'existence d'un monde réel indépendant de nous, monde que nous n'appréhenderons certes jamais d'un manière directe, mais seulement grâce à nos perceptions sensorielles et aux mesures que nos sciences nous communiquent » (*L'image du monde dans la physique moderne* pp. 126-127). Husserl notava giustamente parlando dello scienziato: « La nature qu'il veut étudier est tout simplement là. Il va de soi que les choses sont; commes choses en repos, en mouvement, qui changent dans l'espace infini et qui sont des choses temporelles dans le temps infini » (*La philosophie comme science rigoureuse* p. 64).

esperienza del fisico, come quella del biologo, può utilizzare il microscopio elettronico, mentre il filosofo non se ne serve. Perché? Il filosofo rimarrebbe ancora, inconsciamente, troppo legato alla tradizione, senza accettare di modernizzarsi? O al contrario vuole, consciamente, conservare la sua lettura specifica della realtà sensibile, lettura che ripugna di servirsi di un simile strumento? Ovvero, un Aristotele, se vivesse oggi, metterebbe gli strumenti di cui si serve il biologo al servizio dello studio filosofico della vita?

Per rispondere a questa domanda, cerchiamo di precisare ciò che caratterizza l'esperienza del fisico o del biologo e quella del filosofo. Ciò che appare chiaro, è che le scienze esatte (pensiamo anzitutto alla sperimentazione delle scienze fisiche) non si basano più sulle nostre sensazioni specifiche e immediate.

> « Les définitions physiques du son, de la couleur, de la température », diceva Planck, « n'ont aujourd'hui rien à voir avec les perceptions physiques immédiates » (28).

E Meyerson precisava:

> « Partant de l'image du réel telle que nous l'offre spontanément la perception, mais désireux de la transformer de manière à la rendre plus conforme aux exigences de notre raison, nous ne conservons, de cette image, que ce qui peut être soumis à la catégorie de la quantité » (29).

Ed Eddington, parlando delle scienze esatte, mostra come tali scienze, se implicando « un fondamento di una certa natura », non lo affrontano peraltro immediatamente, giacché ciò che interessa è la « serie di misure » che, di fatto, sostituisce i dati direttamente sensibili (30). Le scienze operano quindi una sorta di trasposizione di cui lo scienziato che studia la scienza è pienamente avvertito. Studiando a sua volta su affermazioni di scienziati come quelle che abbiamo citato, Emile Simard conclude: « une entité physique ... est donc définie par la description de son procédé de mesure » (31), e non in riferimento alla qualità fisica che sperimentiamo.

---

(28) *Initiations à la physique*, Flammarion 1941, p. 10.

(29) *La déduction relativiste*, Payot 1925, p. 35.

(30) Si veda Eddington: *La nature du monde physique*, trad. Cros, Payot 1929. Planck, interrogandosi sul contenuto delle conoscenze scientifiche, scrive: « Disons d'abord qu'elles reposent sur des mesures et que toutes les mesures se situent dans le temps et dans l'espace, les ordres de grandeur variant à l'infini ... Toutes ces mesures ont conduit les physiciens à la conclusion que la totalité des événements physiques sont réductibles, sans exception, à des processus mécaniques ou électriques produits par des particules élémentaires » la cui massa e peso s'eprimono per mezzo di numeri infinitesimali, le « costantes universelles ... pierres angulaires de la physique théorique » di cui si parlava (*L'image du monde dans la physique moderne* », p. 125).

(31) E. Simard: *La nature et la portée de la méthode scientifique*, Vrin 1956, p. 43 « La forme étendue de l'objet microphysique existe après, non pas avant, la méthode de detéction géometrique. C'est toujours la même définition méthodologique qui prime: " Dis-moi comment l'on te cherche, je te dirai qui tu es ". D'une manière générale, le simple est toujours le simplifié; il ne saurait être pensée correctement qu'en tant qu'il apparaît comme le produit d'un processus de simplification ». Ecco, secondo Bachelard, il carattere proprio della « mathérialisation de l'expérience » (*Le nouvel esprit scientifique* p. 139).

Questo non vuol dire che l'esperienza del fisico comporti esplicitamente l'astrazione dalle qualità sensibili per esaminare soltanto la quantità, ma che questa esperienza non considera la qualità che sotto un certo aspetto, in quanto essa è suscettibile ad essere misurata (32). Il fisico sa bene che la sua scienza rimane sempre legata all'esperienza e che deve conservare un senso sperimentale il più immediato e diretto possibile (33).

Il fisico, considerando la qualità in quanto essa è misurabile, può e deve servirsi di strumenti sempre più perfezionati, potendo misurare con una precisione sempre maggiore. Grazie a questi strumenti, egli scopre nella realtà sperimentata relazioni multiple di funzioni che non poteva discernere ad occhio nudo. Vi è qui un progresso innegabile in fatto di precisione e chiarezza; vi è manifestazione, rivelazione di ciò che prima sembrava nascosto. Questo progresso però si realizza in un senso ben preciso; la selezione di certi aspetti della realtà sperimentata non relega forse nell'ombra altri aspetti? La domanda che sorge è proprio questa: questi processi sperimentali non modificano forse considerevolmente la realtà sperimentata? Lo scienziato ne è cosciente, giacché deve indicare, con i risultati ottenuti, le condizioni che gli hanno permesso di ottenerli: questo fenomeno è osservabile in qualsiasi condizione. Non si può dunque negare che gli strumenti e i loro perfezionamenti intervengano *direttamente* nella sperimentazione scientifica, trasformando sostanzialmente le nostre esperienze, poiché senza gli strumenti lo scienziato non osserverebbe nulla di quanto osserva grazie ad essi (34). La questione per il filosofo è allora la seguente: chi, nel campo delle realtà sensibili, è capace di subire così

---

(32) Si veda H. Poincaré: *La science et l'hypothèse*, Flammarion 1935, pp. 120 e 129.

(33) Vedere P. Langevin: *Orientation actuelle des sciences*, Alcan, 1930, p. 46.

(34) Più lo strumento di osservazione è potente, più è difficile valutare la modificazione che ha fatto subire all'oggetto osservato; lo stesso accade per gli strumenti di misura. Non ci meravigliamo, così, di sentire Louis de Broglie affermare: « L'essentiel dans tout cela c'est que les résultats des mesures constituant les connaissances du savant ne décrivent pas l'univers physique tel qu'il est, mais tel qu'il est connu par le savant à la suite d'expériences comportant des perturbations inconnues et incontrôlables » (*Physique et microphysique*, Albin Michel 1947, p. 149). Eddington affermava chiaramente: « Pour connaître une grandeur physique, nous effectuons certaines opérations pratiques suivies de calculs; les opérations sont appelées expériences ou observations selon que les conditions sont plus ou moins sous notre contrôle. La grandeur physique ainsi découverte est tout d'abord le résultat de nos opérations et de nos calculs; elle est, pour ainsi dire, un *article manufacturé* — manufacturé par nos opérations » (*The Mathematical Theory of Relativity*, Cambridge University Press 1930, p. 1). Esaminando la condizione della fisica attuale, ove non disponiamo — per ogni oggetto di scienza — che della *nostra conoscenza* degli atomi, Heisenberg conclude: « La science, cessant d'être le spectateur de la nature, se reconnaît elle-même comme partie des actions réciproques entre la nature et l'homme. La méthode scientifique, qui choisit, explique et ordonne, admet les limites qui lui sont imposées par le fait que l'emploi de la méthode transforme son objet, et que, par conséquent, la méthode ne peut plus se séparer de son objet. Cela signifie que *l'image de l'univers selon les sciences de la nature cesse d'être, à proprement parler, l'image de l'univers selon les sciences de la nature* » (W. Heisenberg: *La nature dans la physique contemporaine*, Gallimard 1962, p. 34, cfr. p. 29). E Niels Bohr afferma: « *L'interaction finie entre l'objet et les instruments de mesure*, conséquence immédiate de l'existence du quantum d'action, entraîne — parce qu'il est impossible de contrôler la réaction de l'objet sur les appareils — la nécessité de renoncer définitivement à l'idéal classique de causilité et de réviser de fond en comble notre attitude en face du problème de la réalité phisique » (N. Bohr: *Physique atomique et connaissance humaine*, pp. 96-97).

l'influenza degli strumenti? Non possono essere le qualità sensibili in quanto tali, poiché considerate in se stesse sono indivisibili e non possono subire trasformazioni. Ma queste qualità sensibili, in quanto relative ad un soggetto materiale e implicante la quantità, sono suscettibili di cooperare con questi strumenti, consentendo un incremento ed una trasformazione della loro intelligibilità specifica. Ecco una prima distinzione che è importante sottolineare: essa ci fa immediatamente comprendere che le realtà del nostro universo, quelle che vediamo, sentiamo, tocchiamo, possono essere sperimentate in maniere diverse, senza strumenti o a mezzo di strumenti, e che, secondo le si sperimenti con o senza strumenti, ci si manifestano assai diversamente. E siccome ogni esperienza suscita in noi interrogativi differenti secondo ciò che cerchiamo attraverso di essa, si può dire che ogni esperienza può essere intrinsecamente ordinata a termini diversi e si comprende come il valore e l'interesse di un'esperienza dipenda dai diversi « termini » che consegue: distinguendo bene la *diversità di questi termini* da quest'altro fatto, che l'esperienza è umana soltanto quando essa è ordinata verso un fine determinato (35). L'artista che osserva la luce del sole o quella della luna, l'osserva lasciandosi penetrare da quella luce che lo affascina e lo eleva; l'ammira e la contempla; è interamente preso da quest'esperienza di cui gioisce e, in quest'esperienza, coglie qualcosa di unico. Il fisico, cosciente che la sua esperienza di fisico non è in primo luogo un'esperienza artistica, osserva la luce fisica col desiderio di spiegarla, di precisarne la velocità, gli effetti sui corpi, la sua rifrazione; non è più la luce del sole che lo interessa, ma la spiegazione della luce, la sua descrizione, i suoi effetti, le sue proprietà (almeno quelle che sono misurabili).

Quanto al filosofo della natura, se considera la luce del sole o della luna, è per sapere *che cosa essa è* (nella misura in cui ciò gli è possibile), è per cercare di cogliere la sua natura specifica e il suo ruolo relativamente al nostro universo fisico. Egli si pone allora questa domanda: che cos'è la luce? quale è la sua qualità specifica? è di natura speciale? quale è la sua natura?

Il contatto sperimentale con la realtà sensibile non è quindi la stessa per l'artista, per il fisico o per filosofo della natura. L'artista, a causa dell'amore che sente per questa luce, vuol rimanere il più a lungo possibile in contatto sperimentale e visivo con essa; non cerca altro che di vivere di questo contatto sensibile per provarne tutte le impressioni e conoscerne lo splendore. A partire da qui, avrà normalmente il desiderio di esprimere le sue impressioni, di manifestare la sua esperienza attraverso il linguaggio o il colore.

Lo scienziato, per contro, non è appagato dall'esperienza che ha delle realtà sensibili; vuole toccarle con mano, captarle, conoscerle attraverso la misura ed elaborare su di loro una teoria che gli permetterà d'avere, di queste realtà, una comprensione più esatta, più razionale, più universale.

(35) Non si potrebbe qui fare una distinzione analoga a quella che fa san Tommaso riguardo al *facere*, affermando che la *finis operis* non è la stessa cosa della *finis operantis*? C'è un fine immanente all'esperienza assunta come un tutto, che non è lo stesso del fine dell'uomo che sperimenta.

Per conoscere queste realtà con maggior precisione, si servirà di strumenti, ne inventerà (esigenza che l'artista non avverte).

Il filosofo della natura non si ferma all'esperienza più di quel che faccia lo scienziato; anche lui vuol servirsene per conoscere la realtà, ma in maniera diversa dallo scienziato. Ciò che vuole cogliere al di là della esperienza dei dati immediati, e attraverso di essa, è *ciò che è* la realtà sensibile: la natura. Vuole avere di questa realtà sperimentata una conoscenza più penetrante.

Nell'esperienza sulle realtà fisiche, l'artista appare tutto preso a cogliere il carattere specifico delle qualità sensibili in quanto tali; non cerca di sapere che cosa sono, ma di metterle alla prova sensibilmente nel loro carattere specifico e irriducibile. Il pittore, per esempio, cerca di vedere i colori e cerca di viverne il più intensamente possibile giacché solo l'occhio può raggiungerli e solo l'occhio del pittore può scoprirne le armonie intime. Per contro, il fisico, considerando le stesse realtà fisiche, ne afferra le loro qualità sensibili in quanto esse sono misurabili. In questo modo Eddington può affermare: « Il n'y a pas de couleur dans le monde physique » (36), ma unicamente la luce e l'ombra. E ciò è normale, poiché le qualità sensibili sono misurabili solo in quanto implicano come fondamento i « sensibili-comuni » (movimento, riposo, grandezza, numero, figura) grazie a cui essi sono tra di loro paragonabili (37). Eddington, sottolineando la mancanza del colore in fisica, riconosce però:

> « Il est vrai que chaque couleur est représentée dans le monde physique par un nombre que l'on suppose indiquer la longueur d'une onde d'une certaine espèce » (38).

---

(36) Eddington: *Nouveaux sentiers de la science*, trad. Guénard, Hermann 1936, p. 14. Come afferma P. Chambadal, « pour le physicien, le passage d'une couleur quelconque à une autre n'exprime que l'augmentation ou la diminution d'un certain nombre: toutes les couleurs sont pour lui homogènes comme le sont les nombres qui les expriment » (*La physique moderne et son interpretation*, Armand Colin 1956, p. 12).

(37) Per san Tommaso, al seguito di Aristotele, i sensibili-propri e i sensibili-comuni sono dei sensibili *per se* e non *per accidens*. I sensibili-propri sono quelli che sono colti immediatamente ed esclusivamente da un senso determinato: *sensibilia propria primo et per se immutant sensum*. Ad esempio, il colore è il sensibile-proprio della vista: non è colto che attraverso la vista. Mentre i sensibili-comuni possono essere colti attraverso più sensi e non sono sensibili che *mediate:* ad esempio, il movimento è percepito attraverso il tatto, o la vista, o l'udito. Parlando dei sensibili-comuni, san Tommaso osserva: « ils sont tous réductibles à la quantité. Pour la grandeur et les nombres, il est évident que ce sont des espèces de quantité. La figure est une qualité qui a rapport à la quantité, puisqu'elle consiste en la limitation de la grandeur; le mouvement et le repos sont sentis selon que leur sujet se trouve en un ou plusieurs états quant à la grandeur du sujet ou de la distance locale, qu'il s'agisse du mouvement de naissance ou du mouvement local, ou selon le rapport des qualités sensibles, comme dans le mouvement d'altération. Et ainsi, sentir le mouvement et le repos, c'est d'une certaine manière sentir l'un et le multiple ... C'est pourquoi les sensibles communs ne meuvent pas les sens immédiatement et essentiellement (*primo et per se*), mais par la raison des sensibles propres, comme la superficie par la couleur (*Somme théol.* I, q. 78, a. 3, ad 2). Cartesio, per contro, considera come oggettivi soltanto i sensibili-comuni, mentre i sensibili-propri non possono, per lui, fondare che una conoscenza soggettiva. Si comprende quindi come per Cartesio le scienze esatte vadano necessariamente a soppiantare le diverse parti della filosofia e come la filosofia si rifugi nel *cogito*.

(38) Eddington: *Nouveaux sentiers de la science* p. 14.

Attraverso i sensibili-comuni, le qualità possono essere come misurate e quindi sviluppate, trasformate attraverso gli strumenti della conoscenza (39).

Ciò mostra che l'esperienza del fisico implica con la realtà un contatto sensoriale abbastanza ridotto, perché non è, ad esempio, la sensazione di calore più o meno intenso che gli interessa, ma l'elevazione più o meno considerevole della colonna di mercurio. Scrive Emile Simard:

> « En somme, je constate qu'*être chaud* produit deux effets: 1° une sensation de chaleur; 2° la dilatation du mercure. Il y a là deux propriétés utilisables pour définir cette qualité *être chaud*. L'image familière du monde s'appuie sur la première; l'image scientifique, sur la deuxième. En tant que physicien, je choisis la deuxième et je définis la température comme la grandeur physique révélée par l'emploi du thermomètre. Aussi longtemps que je demeure physicien, j'oublie la température comme source de telles sensations, pour la considérer uniquement comme une grandeur fournie par tel procédé de mesure » (40).

La sensazione del tatto è così messa da parte e ci s'interessa soltanto alla vista, che indica la modifica dello strumento. La vista stessa non interessa in quanto contatto con la realtà, ma come indicazione della modifica subita dallo strumento. Si comprende allora il fatto che Eddington afferma che il fisico potrebbe fare a meno di tutti i sensi accetto che d'un occhio (41).

---

(39) Charles De Koninck, nella sua *Introduction à l'étude de l'âme* (Prefazione al *Précis de psychologie thomiste* dell'abbé St. Cantin, Université Laval, Québec, 1948, pp. LXIV-LXV), afferma che i sensibili-comuni, essendo determinazioni quantitative, hanno rispetto ai sensibili-propri una certa anteriorità: « La surface, par exemple, que je vois en voyant la couleur d'un corps, est en réalité le sujet de cette qualité qu'est la couleur. Il est vrai que je ne la perçois pas selon cette antériorité; cependant la surface que je perçois en raison de la couleur est antérieure en soi et ne cesse pas pour cela d'être sensible *per se*. C'est précisément cette priorité en soi d'une détermination néanmoins sensible *per se, qui* rend compte de la possibilité d'une physique qui néglige les qualités sensibles ». Ben comprendiamo questa « interiorità in sé » della superficie in rapporto al colore che, per Charles De Koninck, testimonia della possibilità della scienza fisica. San Tommaso, nel suo *Commentaire du De Trinitate de Boèce*, afferma infatti: « Les accidents s'ajoutent (*superveniunt*) à la substance selon un certain ordre. En effet, en premier lieu vient (*advenit*) la quantité, ensuite la qualité, ensuite les passions et le mouvement. C'est pourquoi la quantité peut être comprise dans la matière-sujet (*materia subjecta*) avant que n'y soient comprises les qualités sensibles par lesquelles la matière est dire sensible. Et ainsi, selon la raison de la substance, la quantité ne dépend par de la matière sensible, mais seulement de la matière intelligible » (q.V, a.3).

Per san Tommaso, si tratta qui dell'astrazione matematica; se si trattasse di una esperienza la cosa sarebbe differente. E' attraverso il colore che percepisco la superficie. Si può allora forse far astrazione del colore al fine di considerare soltanto la superficie? Sì, per una conoscenza matematica; no, per una conoscenza sensibile. L'anteriorità in sé della superficie sul colore giustifica agli occhi di san Tommaso la conoscenza matematica e ci manifesta il suo fondamento ontologico; tuttavia quando si tratta di una conoscenza sperimentale la cosa è diversa. Noi affrontiamo qui un carattere particolare dell'esperienza nelle scienze sperimentali e la loro affinità con le conoscenze matematiche.

(40) E. Simard: *op. cit.* p. 51.

(41) Eddington: *Nouveaux sentiers de la science* p. 10. Poco prima, aveva detto: « Nous équipons quelque expérience délicate de physique avec des galvanomètres, des micromètres, etc. ... choisis spécialement pour éliminer la faillibilité des perceptions humaines, mais en fin de compte c'est à nos perceptions que nous devrons démander le résultat de l'expérience » (*op. cit.* p. 3).

Tuttavia, a differenza del matematico, il fisico non può astrarsi completamente dalle qualità sensibili, come dai sensibili-propri, perché « le problème exprimé par les lectures de cadran n'est pas un problème de pures mathématiques, mais il porte sur quelque événement physique » (42). Perciò, per il fisico, l'esperienza rimane sempre essenziale, ma un'esperienza di un genere del tutto particolare, assai lontana da quella dell'artista e da quella del filosofo della natura.

Quest'ultimo, infatti, sperimentando le realtà, sa che le sue esperienze non sono né quelle dell'artista, né quelle del fisico-scienziato, giacché esse sono ordinate da un altro tipo di conoscenza. Tali esperienze hanno suscitato in lui stupore e ammirazione. Ogni esperienza, infatti, se si vuole veramente viverla in ciò che essa ha di singolare, ci mette di fronte a qualcosa di unico, d'inedito; si vuol sapere ciò che questo significa e ci si domanda: che cos'è? che cos'è questa realtà sensibile? quale è la sua natura, ciò che fa che essa mi si presenti in tale forma? Pur se il filosofo è ben attento a cogliere le qualità sensibili, non lo è come l'artista per sentirle semplicemente e scoprirne le armonie intime, ma per conoscere la loro natura, per conoscere il loro specifico significato, il loro perché.

Queste qualità delle realtà sensibili sono esperimentate come implicanti ad un tempo i sensibili-propri e i sensibili-comuni, poiché, in realtà, i sensibili-propri non possono esistere che formandosi sui sensibili-comuni; ma il filosofo, nelle ricerche, coglie i sensibili-comuni attraverso i sensibili-propri e vuole cogliere il loro ordine esistenziale e profondo, la fonte specifica della loro armonia particolare. Sono spesso quest'ordine e questa armonia ad aiutarlo maggiormente a indurre la fonte e la natura di queste realtà sensibili.

Questo ci fa capire il motivo per cui il filosofo non può servirsi degli strumenti dello scienziato. Se lo facesse, rischierebbe di perdere ciò che caratterizza la sua esperienza, perché se il microscopio aumenta in maniera prodigiosa la dimensione dei sensibili-comuni, non può aumentare i sensibili-propri: questi, essendo indivisibili, permangono come sono. In realtà, il rapporto fra sensibili-propri e sensibili-comuni si troverebbe modifcato, trasformato (cosa che per il filosofo sarebbe estremamente imbarazzante). Se il rilievo che i sensibili-comuni ricevono mediante gli strumenti permette allo scienziato di acquisire una precisione molto maggiore per quanto riguarda la misurazione, bisogna riconoscere che ciò che guadagna in precisione(dal punto di vista della misura) lo perde nella conoscenza qualitativa. Il microscopio potenzia senza dubbio il nostro senso visivo, ma lo potenzia trasformando radicalmente l'armonia dei sensibili-propri e dei sensibili-comuni (43). Ciò risulta particolarmente evidente per quanto concerne i sensibili-propri del tatto e dell'odorato: l'esercizio di questi due sensi è, in realtà, praticamente abbandonato. L'esperienza dello scienziato, realizzata per mezzo del microscopio, non si occupa più del tatto, né dell'odorato, né del gusto e pochissimo dell'udito. Gli rimangono soltanto i

(42) E. Simard: *op. cit.* p. 52.

(43) Parlando del telescopio di cui si serve l'astronomo, Eddington osserva: « l'observateur ne peut pas voir dans le télescope plus d'une étoile à la fois — tout à fait comme si la rétine avait été réellement opérée par Einstein » (*Nouveaux sentiers de la science* p. 18).

sensibili-propri della vista e i sensibili-comuni, i primi per di più modificati dal rapporto con i secondi. E poiché i sensibili-propri della vista in quanto tale non possono essere misurati, l'universo dello scienziato, man mano che si definisce, tende a implicare soltanto dei sensibili-comuni, dove la quantità è messa in chiara luce; la quantità assume il posto principale, senza escludere totalmente il campo delle qualità, ma relativizzandolo (44).

Cominciamo dunque a capire perché non possiamo ridurre l'esperienza del filosofo della natura a quella dello scienziato (come quella dello scienziato a quella dell'artista). Bisogna rispettare queste diverse maniere in cui l'uomo può prendere contatto col mondo fisico, se naturalmente si vuole conservare un realismo che non respinge nulla a priori.

Quel che vale dell'esperienza del fisico in rapporto a quella del filosofo della natura, vale anche dell'esperienza del biologo in rapporto a quella del filosofo della vita? Cioè: quale distinzione specifica esiste fra l'esperienza del fisico e quella del biologo da un lato e fra quella del biologo e quella del filosofo della vita dall'altro?

E' noto che la prima parte della domanda è molto discussa fra gli stessi biologi: i « riduzionisti » hanno la tendenza a ricondurre l'esperienza del biologo a quella del fisico, mentre gli « spiritualisti » mantengono una distinzione, conservano un'irriducibilità dell'esperienza del biologo a quella del fisico, poiché il biologo raggiunge una realtà che non può essere ridotta alla semplice quantità, alla semplice materia quantificata. Senza entrare nella discussione, osserviamo soltanto che dal punto di vista della riflessione filosofica, dove noi ci collochiamo, essa risulta molto interessante perché mostra chiaramente che esiste, fra biologi e fisici, insieme una profonda parentela (qualcosa di comune) e una diversità d'ispirazione che li differenzia.

Notiamo quindi anzittutto che gli uni e gli altri, a differenza degli artisti e dei filosofi, fanno le loro esperienze con l'aiuto di strumenti e spingono le loro ricerche il più avanti possibile nel campo della misura e della precisione, cercando di avvicinarsi il più possibile all'infinitamente piccolo, a ciò che, nel grado attuale della scienza, non può essere diviso: ciò che appare come al principio stesso del mondo fisico, o del mondo dei viventi, ciò che è considerato come l'elemento fondamentale, presente in ogni energia misurabile o in tutto ciò che è vivente ... Possiamo dunque ripetere, per quanto concerne i biologi, ciò che dicevamo precedentemente dell'esperienza del fisico. Le qualità-sensibili dei viventi, degli organismi biologici sperimentali, sono considerate nella misura in cui sono misurabili; qui ancora, i sensibili-propri sono colti per mezzo dei sensibili-comuni, i soli direttamente misurabili.

Tuttavia, quanto è sperimentato dai biologi non è ciò che sperimenta

(44) Nell'esperienza filosofica, i sensibili-propri presuppongono la quantità, che la determinano. La quantità è dunque colta come relativa alle qualità sensibili; mentre nell'esperienza del fisico, si può affermare il contrario: le qualità sensibili della vista che rimangono sono colte come relative alla quantità misurata; è questa che specifica la conoscenza del fisico. Non c'è dunque da meravigliarsi se la rappresentazione dell'universo che dà il fisico è completamente diversa da quella del filosofo realista.

BIBLIOTHECA

il fisico; il primo sperimenta l'organismo vivente, in quanto tale, mentre il secondo sperimenta qualsiasi energia misurabile. Anche i loro intenti sono differenti: l'uno sperimenta gli organismi viventi per cogliere le note caratteristiche dei viventi e la loro legge specifica; l'altro sperimenta quanto nel nostro universo è energia misurabile (senza preoccuparsi se questa vive o meno), per individuare le leggi profonde del nostro universo fisico. C'è, in realtà, nel fisico una specie di più profonda astrazione, che gli consente d'elaborare teorie più universali, più fondamentali, che non interessano sempre direttamente il biologo (ciò è particolarmente evidente nel caso delle teorie fisico-astrali).

Si può dunque dire che ciò che si raggiunge attraverso l'esperienza del biologo è diverso da quello che si raggiunge attraverso quella del fisico, la maniera di raggiungerlo è peraltro assai simile (come pure, se gli intenti sono differenti, gli strumenti sono molto simili e poiché questi assumono, in ambedue le esperienze, un ruolo determinato, è possibile affermare fra queste esperienze una grande similitudine scientifica).

Quanto al filosofo della vita, cerca di sperimentare il vivente secondo le sue qualità proprie per tentare di conoscere ciò che esso è, ciò che lo distingue, in quanto vivente, dal non-vivente. In realtà, le qualità sensibili (sensibili-propri) attraverso cui sperimenta il vivente sono le stesse di quelle attraverso cui il filosofo della natura sperimenta il non-vivente, perché il vivente non presenta dei sensibili-propri originali. Ma il rapporto fra sensibili-propri e sensibili-comuni non è più lo stesso: il vivente si muove, respira, cresce, assimila l'ambiente in cui si trova e lo trasforma: c'è un'immanenza del vivente che gli è del tutto specifica. Un'armonia sensibile nuova appare quindi nei viventi, cosa che permette d'affermare che l'esperienza che noi facciamo dei viventi è formalmente distinta da quella dei non-viventi. Ciò diventa manifesto quando tratta d'animali e soprattutto quando riflettiamo sulle esperienze specifiche che noi stessi abbiamo in quanto viventi, sulle esperienze delle nostre conoscenze sensibili e intellettuali, su quelle dei nostri appetiti sensibili e spirituali. L'esperienza si trova di fronte allora ad un'immanenza di tipo nuovo: il vivente può sperimentarsi lui stesso, nell'esercizio stesso della propria vita, nella sua spontaneità vitale che sente e ama. C'è qualcosa di completamente nuovo: il vivente può sperimentare se stesso nel suo movimento, può sperimentare se stesso nella propria immanenza vitale. Perciò questa esperienza dura e chiede di durare: non è esterna alla vita del vivente, è la sua vita. Evidentemente, siamo qui di fronte ad un genere d'esperienza che solo il filosofo della vita può svelare, poiché esso richiede che si ricerchi anzitutto l'aspetto qualitativo della vita attraverso le qualità sensibili sperimentate in ciò che hanno di maggiormente proprio.

Le sensazioni esterne non possono essere viste in ciò che hanno di interamente specifico che attraverso e nei sensibili-propri ed è allora che si scopre che questi sensibili-propri non possono essere misurati. Le sensazioni esterne — operazioni vitali proprie all'animale — non possono essere misurate in ciò che esse hanno di veramente proprio: solo il condizionamento quantitativo del vivente lo può essere. Il filosofo si pone allora la domanda: la vita, in ciò che gli è di più specifico, non è essenzialmente qualitativa? In realtà, il biologo che nella sperimentazione, afferra sol-

tanto quanto è misurabile, non può conseguire che il condizionamento del vivente, cioè tutti gli elementi necessari alla comparsa del vivente. Perciò, se si paragona l'esperienza del filosofo della vita a quella del biologo, si può affermare che la differenza fra queste due esperienze è analoga a quella che esiste fra l'esperienza del fisico e quella del filosofo della natura: che si tratti del filosofo della vita o di quello della natura, da un lato come dall'altro è l'affanno di afferrare i sensibili-propri in ciò che essi hanno di specifico, e la loro relazione con i sensibili-comuni, che caratterizza questi due generi d'esperienza e li rende irriducibili a quelle del biologo e del fisico. Ma il filosofo della vita insiste sul fatto che la vita, in ciò che ha di più proprio, è qualitativa (più l'essere è vivente, più la sua operazione è qualitativa); ora, come abbiamo detto, il biologo, in ragione stessa del suo modo di sperimentare il vivente, non può raggiungere che il suo condizionamento. C'è dunque, fra l'esperienza del filosofo della vita e quella del biologo, una differenza più profonda di quella fra il filosofo della natura e il fisico, e ciò in ragione stessa del *vivente* sperimentato. E più il grado di vita che possiede il vivente sperimentato è perfetto, maggiore è la differenza. Al vertice, il filosofo della vita ha a che fare con un'esperienza del vivente spirituale di cui il biologo, come tale, non può parlare, benché la sua biologia stessa testimoni dell'esistenza di questa realtà. Il biologo, elaborando la sua biologia, ha coscienza del fatto che egli pensa e riflette. Affrontiamo qui un campo d'esperienza, riservato al filosofo, che è molto importante ricordare, poiché questa esperienza è privilegiata; ma essa non può bastare al filosofo della vita, come avevamo osservato all'inizio, in ragione della sua grande immanenza e della sua complessità.

MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE

(Traduzione dal francese di Alberto Gagliardi)

Croce ed evangelizzazione in san Paolo

San Paolo dovette affrontare, nella comunità cristiana di Corinto, numerose divisioni: « Io sono di Paolo », « Io invece sono di Apollo », « Ed io di Cefa », « Ed io di Cristo » (1).

Con il suo temperamento intuitivo l'apostolo comprese presto che tale grave situazione avrebbe potuto influire negativamente sull'efficacia della sua missione. Apollo era un predicatore assai eloquente (2). Fra i Corinzi ebbe origine un movimento che apprezzava molto questo aspetto umano nella presentazione del Vangelo. Paolo si batté contro costoro, in difesa della *realtà* cristiana, la quale non è qualcosa di meramente umano, né tantomeno sapienza umana, bensì qualcosa di paradossalmente *opposto* a ciò che l'uomo giudica con il suo criterio di « uomo naturale »: per costui le cose rivelate da Dio sono « follie » (3).

Su questo tema si entusiasma l'apostolo e lo conduce all'acme della sua eloquenza: « E mentre i giudei chiedono dei miracoli e i greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani; ma per i chiamati, sia giudei che greci, è la potenza di Dio e la sapienza di Dio. Perché la stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e la debolezza di Dio è più forte degli uomini » (4). E aggiunge: « Anch'io, o fratelli, quando sono venuto tra voi, non mi sono presentato ad annunciarvi la testimonianza di Dio con sublimità di parola o di sapienza. Mi ero proposto di non sapere altro in mezzo a voi che Gesù Cristo e lui crocifisso » (5).

Ai fedeli della Galazia chiederà, riassumendo in una parola il Vangelo che aveva loro annunciato: « O Galati insensati, chi vi ha stregati, voi che avete avuto descritto davanti agli occhi Gesù Cristo crocifisso? » (6).

Davanti al re Agrippa ed al procuratore Festo, san Paolo così sinte-

(1) 1.a Cor. I, 12.
(2) Vedi Atti XVIII, 24-28.
(3) 1.a Cor. II, 14.
(4) 1.a Cor. I, 22-25.
(5) 1.a Cor. II, 1-2.
(6) Gal. III, 1.

tizza l'oggetto della sua predicazione: « ... null'altro affermando se non quello che i profeti e Mosè dichiararono che sarebbe accaduto; che cioè il Messia avrebbe sofferto e che, primo tra i risorti da morte, avrebbe annunciato la luce al popolo e ai pagani » (7). A ciò riconduceva l'apostolo l'essenza della sua predicazione, poco prima di essere condotto nelle prigioni romane.

I maggiori nemici di san Paolo, i giudaizzanti, sono stigmatizzati da lui, con le lacrime agli occhi, quali « nemici della croce di Cristo » (8).

Questo modo di evangelizzare non era per l'apostolo semplicemente frutto di una predilezione personale. Per il fariseo Saulo di Tarso la croce era una maledizione di Dio (9). Per lui stesso, dopo che, vicino a Damasco, ebbe incontrato Gesù di Nazaret, la croce fu lo strumento che un Dio, infinitamente più grande di quello che egli aveva concepito, aveva scelto per salvare il mondo. Per questo motivo, predicare in modo diverso sarebbe stato sminuire, « vanificare » la croce di Cristo (10).

La dottrina della giustificazione mediante la fede, essenziale per l'apostolo, si poggia proprio sulla morte redentrice di Cristo sulla croce (11).

La stessa figura del Cristo glorioso, del Kyrios, è strettamente dipendente dalla croce, poiché Gesù Cristo « umiliò se stesso, facendosi obbediente fino alla morte, e alla morte di croce », e *per questo* « Dio l'ha esaltato, e gli ha donato il nome, che è sopra ogni nome, perché ... ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria del Padre » (12).

La sua stessa vita cristiana fu vissuta « nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me » (13).

Alla luce di questo insegnamento paolino si comprende meglio l'avvertimento espresso dal concilio Vaticano secondo relativamente alla spiritualità missionaria: « Colui che annuncia il Vangelo tra i pagani fa conoscere il mistero di Cristo, del quale è ambasciatore, onde possa annunciarlo come è suo dovere (cfr. Efesini VI, 19-20: Atti IV, 31), non vergognandosi dello scandalo della croce » (14).

LA SOFFERENZA E LA MORTE CON GESU' CROCIFISSO, QUALI MEZZI DI EFFICACE EVANGELIZZAZIONE.

Paolo non predica Cristo sulla croce solamente come motivo dottrinale di grandezza e di forza infinite o come fatto decisivo nella storia dell'uomo in quanto appartenente già al passato. La morte di Cristo è la parte del credente, come afferma san Paolo nello scritto sicuramente più antico che conserviamo di lui. Davanti alle tribolazioni patite dai Tessalonicesi insiste

(7) Atti XXVI, 22-23.
(8) Gal. III, 18; cfr. VI, 12.
(9) Vedasi Gal. III, 13.
(10) Vedasi 1.a Cor. I, 17.
(11) Vedasi Gal. V, 11; VI, 14; Ef. II, 16; Col. I, 20; II, 14.
(12) Fil. II, 8-11.
(13) Gal. II, 20.
(14) Decreto sull'attività missionaria 24.

su ciò che aveva loro predetto: « Sapete bene che siamo destinati a questo » (15).

La sofferenza costituisce parte integrante dell'essere cristiani perché, secondo quanto abbiamo visto, non si può separare da Cristo. Pertanto, deduce san Paolo, anche coloro che appartengono a Cristo devono soffrire (16).

Ma v'è di più, la comunità cristiana deve considerare come una « grazia », « non solo credere in Cristo, ma anche soffrire per Cristo » (17), secondo quanto scrive san Paolo ai Filippesi.

L'apostolo, nondimeno, presenta la sua vita come colma di sofferenze — si noti la espressione — proprio perché egli è stato particolarmente chiamato all'apostolato.

Ricordiamo sommariamente ciò che ci racconta Paolo della sua vita apostolica.

Alcuni passi delle lettere ci riferiscono vere e proprie tribolazioni. Subito all'inizio del suo apostolato dovette fuggire da Damasco calandosi per un muro da una finestra, dentro una cesta (18). Cinque volte ricevette dai Giudei « quaranta frustate meno una », tre volte fu passato alle verghe, una volta fu lapidato, subì tre naufragi, trascorse un giorno e una notte sugli abissi del mare (19). Ci narra inoltre di aver combattuto contro le « belve » in Efeso (20), e ancora del « pungiglione conficcato nella sua carne, e dell'emissario di Satana che lo schiaffeggiava » (21).

Altri tormenti erano originati dalla sua intima partecipazione alle pene degli amici, come in occasione della malattia di Epafrodito (22).

In alcuni tratti dei suoi scritti l'apostolo si sofferma a parlare più genericamente delle sue sofferenze: « Mi sembra, in realtà, che Dio abbia messo noi, apostoli, all'ultimo posto, come dei condannati a morte, poiché siamo stati resi spettacolo al mondo, agli angeli e agli uomini. Noi stolti a motivo di Cristo, voi sapienti in Cristo; noi deboli, voi forti; noi disprezzati, voi onorati. Fino a questo momento soffriamo la fame, la sete, la nudità, veniamo schiaffeggiati, andiamo erranti, e fatichiamo lavorando con le nostre mani. Insultati, benediciamo; perseguitati, sopportiamo; calunniati, confortiamo; fino al presente siamo diventati come la spazzatura del mondo, il rifiuto di tutti » (23).

Con parole dense di significato riassumerà così Paolo la sua vita apostolica: « Molto di più per le fatiche, molto di più per la prigionia, infinitamente di più per le percosse. Ho rasentato spesso la morte ... Viaggi innumerevoli, pericoli di fiumi, pericoli di ladri, pericoli dalla mia gente, pericoli dai pagani, pericoli nella città, pericoli nel deserto, pericoli sul

(15) 1.a Tess. III, 3; cfr. I, 6.
(16) Vedasi E. Kamlah, *Wie beurteilt Paulus sein Leiden? Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Denkstruktur:* Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 54 (1963) 224.
(17) Fil. I, 29.
(18) Vedasi 2.a Cor. XI, 32-33.
(19) Vedasi 2.a Cor. XI, 24-25.
(20) Vedasi 1.a Cor. XV, 32.
(21) Vedasi 2.a Cor. XII, 7.
(22) Vedasi Fil. II, 27.
(23) 1.a Cor. IV, 9-13.

mare, pericoli dai falsi fratelli; fatica e travaglio, veglie senza numero, fame e sete, digiuno frequente, freddo e nudità » (24).

Ad esempio dei suoi travagli interiori basti la delicatezza di questa espressione: « Sebbene amandovi tanto, io sia riamato di meno ... » (25) e l'allusione a « il mio peso quotidiano, la preoccupazione di tutte le chiese: chi è debole, che non lo sia anch'io? Chi riceve scandalo, senza che io ne frema? » (26), o l'amarezza con cui si riferisce alle accuse dei Corinzi: « Ma sia pure, io non ho gravato su di voi, però, furbo qual sono, vi avrei preso con l'astuzia » (27).

Solo chi ha esperienza di quello che costa dimenticare se stessi per dedicarsi agli altri può apprezzare il valore dell'abnegazione che san Paolo rileva a proprio merito: « Libero come ero da tutti, mi sono fatto servo di tutti, per guadagnare il maggior numero ... mi sono fatto tutto a tutti, per salvare in ogni modo qualcuno » (28).

Tutto ciò esorta san Paolo ad affermare che la vita apostolica era morire ogni giorno (29), era portare sempre con sé la morte, la mortificazione di Gesù (30). Questa espressione ci introduce nel cuore del pensiero paolino. Per lui, come per la restante tradizione primitiva, che traeva da Gesù stesso la dottrina delle beatitudini (31), alla sofferenza si accomunava la felicità nella prospettiva del premio futuro, e il travaglio era anche un segno dell'elezione divina, che conduce il credente per il cammino percorso dai profeti e, soprattutto, da Gesù.

La novità di san Paolo consiste nel portare l'identificazione dell'apostolo con Cristo fino al punto che, laddove giunge la sofferenza di Paolo, lì si fa visibile la morte di Cristo. Chi vede l'apostolo sotto questo aspetto, ha davanti agli occhi nel suo comportamento, la trasposizione della morte di Cristo. Paolo appartiene, in quanto apostolo, a Cristo, ed essendo pienamente convinto della realtà della morte del Signore, deve trasfondere questa morte in se stesso (32), considerando la partecipazione ai patimenti di Cristo come la sua ultima aspirazione, « divenendogli conforme nella morte » (33).

San Paolo guarda a ciò che potremmo chiamare il riflettere con la sua continua morte la morte di Cristo non solo come una rappresentazione e nemmeno come una riproduzione della morte del Maestro. Con profondissima intuizione teologica vede tale riflesso come una necessità religiosa, come una conseguenza della morte di Cristo, che ha cambiato il mondo: se Cristo salvò gli uomini morendo, l'apostolo, nella sua missione continuatrice di quella di Cristo, deve anch'egli morire.

---

(24) 2.a Cor. XI, 23; 26-27.
(25) 2.a Cor. XII, 15.
(26) 2.a Cor. XI, 28-29.
(27) 2.a Cor. XII, 16.
(28) 1.a Cor. IX, 19-22.
(29) Vedasi 1.a Cor. XV, 31.
(30) Vedasi 2.a Cor. IV, 10.
(31) Vedasi Mt V, 2-12; Lc VI, 20-26; Sant I, 2-4, 12; 1.a Pietro I, 6-11; IV, 13-19.
(32) Per questa idea e per l'esposizione che segue, vedasi Kamlah, *Wie beurteilt Paulus ...*: Zeitschr. f.d. Neutestam. Wissensch. 54 (1963) 222-223.
(33) Fil. III, 10.

In concreto, afferma san Paolo: « E quando siamo tribolati, è per la vostra consolazione e salvezza » (34). « In modo che » dirà, in altra parte della stessa lettera ai Corinzi, « è la morte ad operare in noi, e la vita in voi » (35). Attraverso e per mezzo delle sofferenze dell'apostolo giunge ai fedeli l'annuncio del messaggio di Cristo. Di più, la forza del Cristo crocifisso — sapienza e potenza di Dio (36) — dona la vita ai credenti attraverso la morte del suo apostolo.

Vi è almeno un'occasione in cui san Paolo attribuisce alla sua morte un potere espiatorio per gli altri: « ... vorrei essere io stesso anàthema da Cristo a favore dei miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne, gli israeliti ... » (37).

Anche il concilio ha su questo punto raccolto il più autentico pensiero paolino: « Il messo entra nella vita e nella missione di colui che annientò se stesso, prendendo la natura di schiavo (Filippesi, II, 7). Deve quindi esser pronto a mantenersi fedele per tutta la vita alla sua vocazione, rinunciare a se stesso e a tutto ciò che fino allora era stato suo e farsi tutto a tutti (1.a Corinti IX, 22) » (38). E, più avanti: « ... portando sempre e dovunque la morte di Gesù Cristo nel nostro corpo, perché anche la vita di Gesù sia manifesta nel nostro corpo » (Cfr. 2.a Corinti IV, 10ss.) » (39).

PROSPETTIVA DI RESURREZIONE E DI GLORIA NEL CONTENUTO DELLA PREDICAZIONE PAOLINA, NELLA PERSONALITA' DELL'APOSTOLO E NELLA VITA CRISTIANA DEI FEDELI.

I. *Il contenuto della predicazione.*

Possiamo con tutta tranquillità affermare che nella mente e nelle parole di san Paolo la morte e la resurrezione, la croce e la gloria di Cristo formano un'unità compatta e indissociabile. Bastino alcuni esempi.

Troviamo negli scritti paolini brevissimi riassunti della sua predicazione. Nella lettera ai Romani racconta come « Abramo credette a Dio, e ciò gli fu attribuito a giustizia » e continua: « E non soltanto per lui è stato scritto che *gli fu attribuito,* ma anche per noi, ai quali deve essere ugualmente attribuito, a noi che abbiamo fede in colui che ha destato dai morti Gesù nostro Signore, il quale è stato dato per i nostri peccati e fu resuscitato per la nostra giustificazione » (40). Perdono dei peccati e giustificazione sono le due facce di una stessa realtà: la morte di Gesù sta a significare il perdono dei peccati e la resurrezione il dono della vita, che sono due aspetti di un unico atto di Cristo. Così dirà san Paolo in un

(34) 2.a Cor. I, 6.
(35) 2.a Cor. IV, 12.
(36) Vedasi 1.a Cor. I, 24-25.
(37) Rom. IX, 3.
(38) Num. 24.
(39) Num. 25.
(40) Rom. IV, 23-25.

altro passo: « E se Cristo non è risorto, ... voi siete ancora nei vostri peccati » (41).

Ecco, in piena corrispondenza, l'insegnamento paolino sul battesimo: « Non sapete forse che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Siamo stati sepolti insieme a lui col battesimo nella morte, affinché, come Cristo fu resuscitato dai morti dalla gloria del Padre, così anche noi conducessimo una vita nuova » (42). E, più brevemente: « Siete stati sepolti con lui nel battesimo, nel quale anche siete resuscitati per la fede nella potenza di Dio, che lo ha ridestato dai morti » (43).

Altro riassunto della sua predicazione essenziale appare nella prima lettera ai Corinti: « Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che ho ricevuto, che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture e che fu sepolto, e risuscitò il terzo giorno, secondo le Scritture » (44).

Non è necessario continuare. La resurrezione è « dai morti » (45) e pertanto presuppone necessariamente la morte di Cristo. La morte non è fine a se stessa; il Signore muore *vincendo* la morte (46) con la sua resurrezione.

Se san Paolo ha insistito nel messaggio della croce di Cristo, questa morte sulla croce è presentata, in sostanza, nella prospettiva della resurrezione.

Per rispetto a Cristo, il binomio croce-gloria appare come una relazione causale: perché Cristo Gesù si annientò e si umiliò fino alla morte, ed alla morte sulla croce, *per questo* il Padre lo esaltò e gli diede il nome, che è sopra ogni nome (47).

Ai credenti accade lo stesso: « Poiché il minimo di sofferenza attuale ci procura una quantità smisurata ed eterna di gloria » (48). « Eredi di Dio, coeredi di Cristo, se soffriamo con lui per essere con lui glorificati. Penso che le sofferenze del momento presente sono nulla in confronto alla gloria futura che dovrà rivelarsi in noi » (49).

Fin qui ci siamo mossi su di un terreno comune a tutta la tradizione cristiana. Vediamo ora dov'è la peculiarità di san Paolo.

II. *La personalità dell'apostolo e la vita cristiana dei fedeli.*

Sul finire della seconda parte abbiamo già delineato l'aspetto positivo delle sofferenze apostoliche, essendo impossibile trovare in Paolo una linea dottrinale che *termini* con la morte; in lui la prospettiva finale è sempre positiva. Ora cerchiamo di approfondire la relazione esistente tra la sofferenza e il frutto dell'apostolato.

---

(41) 1.a Cor. XV, 17.
(42) Rom. VI, 3-4.
(43) Col. II, 12.
(44) 1.a Cor. XV, 3-4.
(45) 1.a Cor. XV, 12.
(46) Vedasi 1.a Cor. XV, 54-55.
(47) Vedasi Fil. II, 5-11.
(48) 2.a Cor. IV, 17.
(49) Rom. VIII, 17-18.

Consideriamo, come punto di partenza, un testo che è tra i più commentati: Colossesi I, 24.

Accettare una traduzione significa già dare una interpretazione. Unicamente a titolo di referenza e di orientamento fra gli scrittori paolini, indichiamo la lettura di Nacàr-Colunga: « Ora mi rallegro delle sofferenze che incontro per voi, e compio nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo, che è la Chiesa ».

Fino a poco fa esistevano tre principali interpretazioni, a cui si è aggiunta, recentemente, una quarta.

1) Le sofferenze proprie del Cristo sono completate da quelle dell'apostolo, in quanto alla loro destinazione. Sarebbe questa la teoria che abbiamo già segnalata: grazie ai patimenti dell'apostolo può giungere ai fedeli l'annuncio del Vangelo.

2) Le tribolazioni chiamate qui « di Cristo » sarebbero quelle del Cristo mistico, della Chiesa, il cui capo è Cristo. Ciò starebbe a significare che Cristo, essendo capo della Chiesa, continuerebbe a soffrire attraverso i suoi membri; uno di questi è Paolo. Con questa interpretazione ci muoveremmo nel campo della tematica paolina, peraltro già nota: tutti i credenti e principalmente l'apostolo devono soffrire sulla terra realizzando così il piano di Dio in Cristo, capo della Chiesa, e nei suoi membri.

3) Le sofferenze di Cristo designerebbero quelle stesse di Paolo, sopportate da questi a somiglianza ed in mistica unione con Cristo; si tratterebbe quindi di un « genitivo mistico ».

Ognuna di queste interpretazioni ci presenta i patimenti dell'apostolo ordinati verso il bene del corpo di Cristo; segno, questo, del tutto positivo.

4) La quarta interpretazione, proposta da un decennio, apre una prospettiva più interessante per capire meglio la relazione che san Paolo vede tra la morte e la vita, tra la croce e la gloria. Il testo dovrebbe leggersi: « Ora mi rallegro nelle sofferenze (patite) per voi, e compenso, in pienezza, l'angustia delle afflizioni di Cristo (patite) nella mia carne per il suo corpo, che è la Chiesa ».

L'apostolato inchioda san Paolo alla croce di Cristo e gli fa sperimentare la sofferenza e l'angustia della croce. Nella stessa lettera ai Colossesi (I, 20-22) san Paolo ci parla della croce e della morte redentrici di Cristo. Per lui la croce è un mistero di debolezza (nel profondo significato biblico): « fu crocefisso per la sua debolezza », dirà ai Corinzi (50); è la umiliazione suprema di cui parla ai Filippesi (51). Ogni cristiano si identifica a Cristo nella sua morte, rimane inchiodato con lui sulla croce, secondo l'insegnamento battesimale (52). L'affermazione « sono crocifisso con Cristo » (53), non pare riferirsi solo a san Paolo, come non gli si riferisce l'altra « se soffriamo con lui, vivremo anche con lui » (54), ma,

(50) 2.a Cor. XIII, 4.
(51) Fil. II, 5-8.
(52) Rom. VI, 2-6; VIII, 17.
(53) Gal. II, 20.
(54) 2.a Tim. II, 11.

singolarmente, si identifica con la morte del Cristo l'apostolo in quanto tale: « Infatti, come abbondano le sofferenze di Cristo in noi ... » (55). Egli porta nel suo corpo i segni del Signore Gesù (56), che sono le ferite ricevute, e partecipa anche materialmente della sete di Cristo sulla croce: « ... nella fame e nella sete ... » (57).

Questa infermità delle sofferenze di Cristo nella carne di Paolo, viene compensata in pienezza dall'apostolo, in quanto in lui sorge la potenza e la ricchezza della parola apostolica. Nei versetti seguenti egli si presenta come ministro di Cristo: « ... in vista della missione affidatami da Dio per voi, per compiere la predicazione della sua parola, mistero nascosto ... e ora manifestato ai suoi santi; ai quali ... Dio volle far conoscere *la ricchezza di gloria* di questo mistero » (58).

I contrasti povertà-ricchezza, debolezza-forza ed altri simili sono tipici in san Paolo. « Ma questo tesoro lo abbiamo in vasi di creta, affinché appaia che questa potenza straordinaria proviene da Dio, e non da noi ... portando sempre e dovunque *la morte di Gesù* nel nostro corpo, perché anche *la vita di Gesù* sia manifesta nel nostro corpo. Sempre, infatti, pur essendo vivi, noi veniamo esposti *alla morte* a motivo di Gesù, affinché anche la vita di Gesù sia manifesta nella nostra carne mortale. Onde è la *morte* ad operare in noi, e la *vita* in voi » (59). Di sé e dei ministri del Vangelo dirà: « come dei miserabili, noi che arricchiamo tanti; come gente che non ha nulla, noi che possediamo tutto » (60). Sui fedeli della Macedonia: « pur fra le numerose afflizioni che li hanno provati, la loro gioia sovrabbondante e la loro profonda povertà si sono manifestate con effusione nella loro generosa liberalità » (61).

San Paolo si confessa « il minimo di tutti i santi » (62) e *contemporaneamente* colui al quale « fu data questa grazia di annunciare ai pagani la *ricchezza* infinita di Cristo » (63). E potrà dire ai cristiani di Efeso: « Vi chiedo quindi di non preoccuparvi delle mie tribolazioni per voi: perché esse sono la vostra gloria » (64). L'apostolo è il più piccolo di tutti e ora giace imprigionato; ma i fedeli non si perdano d'animo né si scandalizzino di ciò, perché questa « debolezza » è abbondantemente ricompensata dalle ricchezze soprannaturali che essa porta loro (65).

La quarta interpretazione del versetto al quale ci riferiamo appare discutibile. Ha certamente il vantaggio di corrispondere alla linea del pensiero paolino, e, in tutti i modi, questa esegesi ci ha introdotto molto addentro nella visione che ha san Paolo delle tribolazioni dell'apostolo: queste producono gioia, come la morte produce la vita.

---

(55) 2.a Cor. I, 5; Vedasi IV, 10; Fil. III, 10; 2.a Tim. II, 9-10.
(56) Vedasi Gal. VI, 17.
(57) 2.a Cor. XI, 27. Vedasi Rom. VIII, 35.
(58) Col. I, 25-27.
(59) 2.a Cor. IV, 7, 10-12.
(60) 2.a Cor. VI, 10.
(61) 2.a Cor. VIII, 2.
(62) Ef. III, 8.
(63) Ef. III, 8.
(64) Ef. III, 12.
(65) G. Le Grelle, s.j., *La plenitude de la parole dans la pauvreté de la chair d'après Col. I, 24*: Nouvelle Revue Théologique 81 (1959) 232-250.

Qual'è la ragione ultima di questa antinomia?

Sembra che nel complesso della concezione paolina possa sottolinearsi quanto segue: le sofferenze e la morte dell'apostolo, per la sua unione ed identificazione con Cristo salvatore, hanno la medesima potenzialità che ebbero quelle di Cristo, il quale, con la sua morte sulla croce, diede la vita al mondo, con la sua debolezza e con la sua follia mostrò la forza e la sapienza divine.

Il cristiano, e più ancora l'apostolo (66), non si limita all'accettazione pura e semplice della dottrina di Cristo, ma lo segue, si fa suo « discepolo » nel realistico senso biblico; appartiene a Cristo, si incorpora in lui. Pertanto partecipa degli stati del Cristo mortale e glorioso, riproduce in sé ciò che accadde al Maestro; le espressioni di Paolo: « Cristo vive in me » e « per me il vivere è Cristo » (67), sono assolutamente reali.

Questa meravigliosa identificazione con Cristo, e pertanto con le varie condizioni di Cristo, è stata minuziosamente e reiteratamente esposta dall'apostolo.

Con il battesimo siamo immersi nella morte di Cristo (68), siamo seppelliti con lui (69); questa morte vuol dire essere crocifissi con Cristo (70). Ma con il battesimo resuscitiamo anche con Cristo (71).

Più in generale il credente soffre con Cristo (72), muore con lui (73) e con lui vive (74); con lui è fatto rivivere (75) e con lui è fatto resuscitare (76), è con lui glorificato (77); siede con lui in gloria (78), regna con lui (79) e con lui è coerede (80).

Il fatto è, dunque, certissimo; la sua spiegazione è varia e molteplice e tuttavia non ci troviamo davanti al problema di scartare determinate soluzioni, ma di integrare quelle che sono già state formulate.

Certo è che noi ci uniamo al Cristo glorioso, che è morto e resuscitato, e per questo partecipiamo *degli effetti* che derivano dalla sua morte e resurrezione. Possiamo anche ammettere che il Cristo glorioso è sempre legato all'atto redentore, per una perpetua morte del peccato; la nostra unione con lui può raggiungere questo effetto, tanto all'atto del battesimo che durante tutto l'arco della vita.

Vi è, tuttavia, qualcosa di più nel pensiero di san Paolo. La sua attenzione si concentra sulla morte di Cristo e sul suo profondo significato voluto da Dio, che consiste nel liberare l'uomo dalla potenza maligna,

(66) Vedasi 1.a Cor. IV, 16; XI, 1; Fil. III, 17; 1.a Tess. I, 6; 2.a Tess. III, 7.
(67) Gal. II, 20; Fil. I, 21.
(68) Vedasi Rom. VI, 3, 5-8.
(69) Vedasi Rom. VI, 4; Col. II, 12.
(70) Vedasi Rom. VI, 6.
(71) Vedasi Col. II, 12; Rom. VI, 4.
(72) Vedasi Rom. VIII, 17.
(73) Vedasi 2.a Tim. II, 11.
(74) Vedasi Rom. VI, 8; 2.a Tim. II, 11.
(75) Vedasi Ef. II, 5; Col. II, 13.
(76) Vedasi Ef. II, 6; Col. III, 1.
(77) Vedasi Rom. VIII, 17.
(78) Vedasi Ef. II, 6.
(79) Vedasi 2.a Tim. II, 12.
(80) Vedasi Rom. VIII, 17.

dal peccato e dalla morte, dal suo « pungolo » che è la legge, e dal suo campo d'influenza che è la « sarx », la carne corrotta dal peccato. La morte sulla croce del Figlio di Dio, alla luce della vittoria della resurrezione, ha realizzato, inizialmente e con una prospettiva cosmica, questa salvezza in modo obbiettivo.

Ciò che Adamo è stato per l'umanità caduta, in quanto padre del genere umano, Cristo lo è stato per l'umanità redenta (81). Cristo ha operato agli occhi di Dio come rappresentante di tutti gli uomini; egli è stato il primo di una lunga serie.

In che modo entra l'uomo in unione con Cristo, per raggiungere tramite lui e in lui, la vita divina? Con la fede e con il battesimo.

Il rito battesimale dell'immersione, o meglio, il kerigma apostolico del battesimo (82), ispira a san Paolo una interpretazione assai profonda: l'immersione battesimale è la sepoltura con Cristo. L'atto battesimale è visto dall'apostolo alla luce di un principio che permea tutta la sua teologia: la vita del cristiano appare come una replica di quella di Cristo e, come accadde a Cristo, è un procedere, attraverso la morte, verso la vita. « Come Cristo ... così anche noi » (83).

Questa regola non è valida solo per la sfera sacramentale ma anche per l'etica e l'escatologia.

Per questo la formula « morire » può essere impiegata tanto al passato (84) che al presente (85), nel modo indicativo (86) o nell'imperativo (87), a volte (morire con) al tempo presente a volte (resuscitare con) al futuro escatologico (88).

Paolo dà al suo pensiero codesti vari orientamenti secondo i diversi angoli visuali da cui guarda. Però il principio è sempre il medesimo: ciò che accadde a Cristo, morte e resurrezione, costituisce la norma per tutti coloro che si uniscono a questo padre e capo dell'umanità redenta.

Alcuni composti con la radice « morfé » riflettono la stessa idea centrale (89). Ugualmente la riflettono tutte le espressioni che iniziano con « syn » (90). Perfino in passi ove la successione morire-resuscitare non è espressamente citata, l'idea di san Paolo affiora con evidenza (91).

Non è possibile soffermarci ad esaminare ulteriormente i fondamenti dottrinali paolini né le sue stesse espressioni « conmorire, « conresuscitare ».

Per riassumere, croce ed evangelizzazione in san Paolo hanno il signi-

(81) Vedasi Rom. V, 15, 17-19; 1.a Cor. XV, 21-22 . 45 . 47-49.
(82) Vedasi E. Langevin, s.j., *Le Baptême dans la Mort-Resurrection:* Sciences Ecclésiastiques 17 (1965) 29-65.
(83) Rom. VI, 4. Vedasi VI, 11; 1.a Tess. IV, 14; 2.a Cor. XIII, 4.
(84) Vedasi Rom. VI, 4; Col. II, 12, 20.
(85) Vedasi 2.a Cor. IV, 10-11.
(86) Vedasi Rom. VI, 5 . 8; Coll. III, 1, 3.
(87) Vedasi Rom. VI, 11; Coll. III, 5.
(88) Vedasi Rom. VI, 8; VIII, 17; Fil. III, 10-11; Col. III, 3-4; 1.a Tess. IV, 14; 2.a Tim. II, 11-12.
(89) Vedasi Rom. VIII, 29; 2.a Cor. III, 18; Fil. III, 10-11, 21.
(90) Vedasi Roma. VI, 4, 5, 8; VIII, 17; 2.a Cor. IV, 10, 11; XIII, 4; 2.a Tim. II, 11, 12.
(91) Vedasi p. es. 1.a Cor. XV, 31; 2.a Cor. I, 5.

ficato che croce e resurrezione posseggono in Cristo, per questa misteriosa identificazione dell'apostolo con il suo Signore.

L'insegnamento paolino permette un maggior chiarimento sulla questione della vita raggiunta tramite la morte. Se confrontiamo due importantissimi passi, la lettera ai Romani, V, 17-19 e la lettera ai Filippesi II, 8-10, possiamo dedurre che una misteriosa « riparazione » forma la trama dei disegni divini: « Come, per la disobbedienza di uno solo, tutti sono stati resi peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno resi giusti » (92). Questo è il significato della morte dell'apostolo.

Un profondo esegeta contemporaneo protestante offre un'altra prospettiva, che raccolgo per averla reputata esatta relativamente a tutti i cristiani. La sofferenza è la morte della « carne », è una progressiva realizzazione del giudizio di Dio su di essa, in quanto essa significa disordine e peccato, e costituisce altresì una liberazione della « carne » ed un presupposto per la resurrezione. Il cristianesimo si è appropriato con il battesimo della morte di Gesù liberandosi dal potere della « carne », ma codesta liberazione va realizzandosi in lui giorno per giorno ed è sperimentata nel dolore.

Egli vive quindi con la prospettiva della resurrezione e la nuova vita, che è dono dello Spirito Santo, prende forma in lui, giorno dopo giorno e in piena libertà, compiendosi così la volontà di Dio. Dinamica, questa, che, secondo san Paolo, concretizza costantemente nel cristiano la sostanziale trasformazione operatasi nella morte e resurrezione di Gesù Cristo (93).

LA DOTTRINA DI SAN PAOLO E LA SANTIFICAZIONE DEI VALORI.

Come armonizzare questi severi insegnamenti di san Paolo con il nostro spirito di santificazione dei valori umani?

Egli stesso ce ne dà la chiave: « I due aspetti della morte e della vita, concomitanti e complementari, fanno del cristiano che ha compreso le esigenze della sua fede, un uomo sovranamente uomo, liberato dalla tirannia del peccato, che sviluppa con l'aiuto della grazia divina le sue virtù naturali e accetta di coronarle e approfondirle sotto la protezione dello Spirito Santo... Malgrado le sue esigenze o, meglio, a causa di esse, la morale cristiana si presenta come un umanesimo superiore, prodigiosamente attraente e fecondo per chi sa comprendere. Tutto è sintetizzato, infatti, nell'amore... » (94).

La carità predicata da san Paolo farà del cristiano un uomo perfetto ed un amico fedele e disinteressato: « La carità è magnanima, è benigna; non è invidiosa, non si vanta, non si gonfia; non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non pensa male; non gode dell'ingiu-

(92) Rom. V, 19.

(93) Vedasi Kamlah, *Wie beurteilt Paulus ...*: Zeitschr. f.d. Neutestam. Wissemsch. 54 (1963) 231-232.

(94) F. Amiot, *L'humanité de saint Paul*: Bible et Vie chrétienne n. 76, luglio-agosto 1967, 51.

stizia, ma si compiace della verità; tutto scusa, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta » (95).

Il ben noto testo ai Filippesi approva la ricerca di quanto è contenuto di positivo nel mondo: « Per il resto, o fratelli, tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode, sia oggetto dei vostri pensieri. Ciò che avete appreso, ascoltato e veduto in me, è quello che dovete fare, e il Dio della pace sarà con voi » (96).

L'apostolo diede certamente esempio di un'autentica valorizzazione dell'uomo, poiché Egli sapeva molto bene che « del Signore è la terra e tutto ciò che contiene » (97), così come scriveva, invitando a mangiare tutti i cibi, « tutto ciò che è in vendita sul mercato » (98). Seppe trovare, nel corso della sua evangelizzazione, i mezzi più pratici per far conoscere il regno di Dio. Diede prova di straordinaria delicatezza umana (99), di un disinteresse che egli stesso considerava « la sua gloria » (100), di tale ampiezza di vedute per cui si fa « giudeo con i giudei per guadagnarsi i giudei; sottomesso alla legge, pur non essendo sotto di essa, con quelli soggetti alla legge, per guadagnare quelli che vivono sotto di essa; senza legge, pur non essendo senza legge di Dio, ma nella legge di Cristo, con quelli senza legge, per guadagnare coloro che sono senza legge. Mi sono fatto debole con i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto a tutti, per salvare in ogni modo qualcuno » (101).

Il suo rispetto per la coscienza altrui è tale che, sapendo di poter mangiare la carne senza commettere peccato, al solo scopo di non scandalizzare le coscienze deboli, esclama: « Per questo, se il mio cibo scandalizza il mio fratello, non mangerò mai più carne, per non dare scandalo al mio fratello » (102). Per quanto riguarda il suo senso della libertà basti ricordare che è stato denominato « l'araldo della libertà cristiana » (103).

Rimane, tuttavia, un dubbio a proposito dell'obiezione che abbiamo esposto dianzi. Non si tratta solo, essendo umani, di accettare i valori umani, ma di praticare una spiritualità di « consacrazione » dell'umano; e a questo sembra opporsi la concezione paolina della croce e della morte, per quanto, alla fine, la rinunzia sia per una pienezza di vita.

Se spirito di santificazione volesse significare che nella vita *non* può ritenersi sufficiente la rinuncia a tutto ciò che non è buono, saremmo lontani dal pensiero di Paolo ed anche dal sentire comune. Per la salute dobbiamo privarci di ottimi alimenti, per il solo fatto che la nostra capacità di assimilazione è limitata; gli altri hanno diritti che noi siamo tenuti a rispettare, e così via.

Ciò che vuol esprimere con lo spirito di santificazione è qualcosa di

(95) 1.a Cor. XIII, 4-7.
(96) Fil. IV, 8-9.
(97) 1.a Cor. X, 26.
(98) 1.a Cor. X, 25.
(99) Vedasi 1.a Cor. IV, 15-17; Gal. IV, 19; Col. IV, 14; 1.a Tess. II, 7-11; 1.a Tim. V, 23; Tito I, 4.
(100) Vedasi 1.a Cor. IX, 1-18.
(101) 1.a Cor. IX, 20-22.
(102) 1.a Cor. XIII, 13.
(103) Vedasi A. Bea, *San Paolo araldo ed eroe della libertà:* Civiltà Cattolica III (1960) 4, p. 3-14.

più sfumato. Supponendo che vi siano numerose rinunzie, che per mille ragioni occorre fare nella vita, *la forza* della nostra spiritualità starebbe così nel *godere* del lecito quanto nel *privarcene.* Non si tratta né di gustare ciò che è proibito né della rinuncia per la rinuncia.

Per meglio intenderci, diciamo che tanto colui che arde di spiritualità quanto colui che si consuma nella rinuncia aspirano ambedue a Cristo. Lo amano e cercano di imitarlo nella propria esistenza cristiana: mentre lo spiritualista vive più del Cristo resuscitato, il rinunciatario vive più del Cristo crocifisso, sebbene ambedue sappiano che Cristo è resuscitato dai morti e che è morto per resuscitare. E' solo questione di una lieve sfumatura, che però influisce in maniera decisiva su tutto *l'atteggiamento* cristiano ed apostolico.

Non sarebbe esatto risolvere il problema affermando che l'apostolo deve *qui* riprodurre lo stato di morte di Cristo e deve rimandare *a più tardi* la somiglianza a Cristo risorto. Per mezzo del battesimo siamo resuscitati con Cristo, la nuova vita cristiana è quindi partecipazione della vita del risorto, la forza dell'apostolo è quella di Cristo, costituito Figlio di Dio nella potenza mediante la resurrezione dai morti (104). L'apostolo è testimone della resurrezione di Cristo (105). Volendo cogliere tutte le sfumature, credo che potremmo precisare, secondo il pensiero paolino: all'apostolo spetta, con l'aiuto del Signore, la disposizione a riprodurre in sé la morte di Cristo, e il Signore farà sì che in questa morte si manifestino la vita e la potenza della sua resurrezione.

San Paolo attribuisce invariabilmente al Padre la resurrezione di Gesù (106). In cambio, Gesù è colui che si sacrifica spontaneamente alla morte. La prospettiva finale è la vita di resurrezione, ma spetta al credente e all'apostolo di rimettersi alla morte con Cristo. Con parole semplici diremo: la cosa principale *oggettivamente* è la resurrezione; *soggettivamente* è di accettare di morire.

Per consacrare *sinceramente* a Dio i beni umani, è necessaria la purificazione personale, la quale è impossibile senza molteplici e costanti rinunzie. Ma ora ci interessa un altro aspetto; se l'impostazione spirituale suggerisce di vivere più secondo il Cristo risorto, nell'ottica spirituale l'obbiettivo sarà « sfocato »: invece di attendere principalmente alle incombenze che ci toccano, guarderemo soprattutto a ciò che dobbiamo attendere dal Signore. Con questo comportamento ci allontaneremo dall'obbiettivo a cui deve tendere il nostro impegno cristiano.

Aggiungiamo anche che il primo atteggiamento richiede più sforzo da parte nostra e di conseguenza spesso ce ne disinteressiamo.

La posizione che abbiamo chiamato « privazionista » ci mantiene ancorati alla realtà che ci è assegnata, e così orienta la nostra collaborazione sul piano cristiano ed apostolico.

Non è questo il luogo adatto per chiamare in causa la psicologia. Chi

(104) Vedasi Rom. I, 4.
(105) Vedasi Atti, I, 22.
(106) Vedasi Atti XIII, 33-34; Rom. I, 4; VI, 4; 2.a Cor. XIII, 4; Ef. I, 20; Fil. II, 9-11.

afferma che il Cristo presente nel suo operare quotidiano è il Cristo glorificato, potrebbe vivere tanto coscientemente la realtà della glorificazione raggiunta da Cristo *tramite la morte*, che di fatto non si dia differenza alcuna tra lui e chi invece vive la *crocifissione di Cristo* con la coscienza che, per mezzo di essa, Cristo giunse alla *resurrezione*.

Se in fondo ad ogni posizione « consacrazionista » è latente il principio che Dio è il creatore di tutti i beni e che, pertanto, in quanto questi non ci siano proibiti, godendone lo onoreremo, nell'insegnamento e nella vita di Paolo questo principio è legato alla tematica della *rinuncia*, per il Vangelo e per amore di Cristo, a quegli stessi beni che amiamo ed ai quali abbiamo diritto.

Abbiamo già ricordato come egli esortasse i cristiani a rinunciare con umiltà ai propri diritti ed a considerare come superiori quelli degli altri, per mantenersi in perfetta unione di carità; e come egli, per non scandalizzare il fratello, non ancora sufficientemente istruito, smettesse di mangiare la carne. Egli si sottomise alla legge e si era fatto servo degli altri pur essendo libero, e non permise di essere mantenuto dalle comunità, malgrado il diritto a tale servizio che egli proclamava come stabilito dallo stesso Gesù (107); « abbiamo sopportato », scriveva, « ogni genere di privazioni, per non porre alcun ostacolo al Vangelo di Cristo » (108).

Per san Paolo Cristo è risorto ed egli vive nel Cristo glorioso, ma la forza motrice della sua dedizione a Cristo e all'apostolato è *Cristo crocifisso:* « Vivo nella fede del Figlio di Dio che mi amato e *ha dato se stesso* per me » (109).

Non pare diversa da quella descritta la prospettiva segnalata dal concilio Vaticano secondo della missione della Chiesa, e quindi dei missionari, nel decreto sull'attività missionaria: « Perché questa missione continui e si sviluppi nel corso della storia la missione di Cristo medesimo, che fu inviato ad evangelizzare i poveri, la Chiesa, mossa dallo Spirito di Cristo, deve avanzare per lo stesso cammino in cui procedette Cristo stesso, cioè per il cammino della povertà, dell'obbedienza, del servizio e della immolazione fino alla morte, dalla quale Egli salì vittorioso per la sua resurrezione » (110).

Concludo con una frase di Amiot, insigne studioso di san Paolo: « La conformità a Cristo, uomo perfetto, vale al cristiano una personalità squisita e raggiante, tanto più feconda quanto più profondamente la croce è scolpita nel suo cuore » (111).

JESUS SOLANO

(Traduzione dallo spagnolo di Angela Agostini)

(107) Vedasi 1.a Cor. IX, 14.
(108) 1.a Cor. IX, 12.
(109) Gal. II, 20.
(110) Decreto sull'attività missionaria, 5.
(111) *L'humanité ...*: Bible et Vie chrétienne, n. 76, luglio-agosto 1967, 54.

LIBRI

Recensioni di:

Giano Accame

Gianni Baget Bozzo

Oddo Bucci

Giorgio Fabbri

Ennio Innaurato

Claudio Leonardi

Giuseppe Marasco

CANDIDO POZO: « TEOLOGIA DEL MAS ALLA » - Biblioteca de autores cristianos, La Editorial Catolica, Madrid 1968.

I temi escatologici vanno acquistando un peso sempre crescente nella teologia moderna: per questo il saggio, prevalentemente di teologia positiva, del padre Pozo, completo, aperto ed equilibrato, costituisce una pubblicazione di grande interesse, che meriterebbe una traduzione italiana.

Il saggio muove dalla *Lumen gentium* e dalla *Gaudium et spes*: qui l'escatologia è stata ritrovata proprio come conseguenza dell'attenzione al problema della Chiesa e a quello del mondo: segno che la considerazione escatologica è una considerazione che si ritrova all'interno delle tematiche più diverse, che è una dimensione recuperata dallo spirito del tempo. Storicismo e razionalismo, figure del secolo decimonono, non esprimono, nella loro forma esclusiva, l'autocoscienza dell'uomo d'oggi.

Accanto all'insegnamento conciliare, la problematica teologica: sensibile, per evidenti ragioni, ai dati del tempo ancor più di quella cattolica, la teologia protestante ha elaborato una sua impostazione del problema escatologico, che tende a mettere l'accento sulla resurrezione della carne, sino a svalorizzare sia ogni considerazione filosofica della spiritualità ed immortalità dell'anima, sia ogni nozione teologica di escatologia intermedia (tra la morte e il giudizio finale).

La problematica protestante è stata poi ripresa anche da cattolici: basterebbe notare il catechismo olandese. E, sia nelle posizioni del Barth, che del Brunner e del Cullman, è considerata dall'autore.

Respingendo ogni rifiuto della nozione di anima, di spiritualità, di immortalità dello spirituale, o ogni dequalificazione di tali nozioni come estranee alla rivelazione, il Pozo, con autentico spirito teologico, è però pronto a recuperare il valore della posizione che respinge all'interno di quella che accetta.

Ciò lo si vede nella valorizzazione che egli dà al concetto evangelico di vita eterna per rispetto a quello di visione, anch'esso biblico. Egli trova giustamente che questa è l'inclinazione degli stessi testi conciliari: per evitare che il rappresentare la vita eterna esclusivamente dal punto di vista della visione di Dio possa condurre i fedeli a concepirla « como una especie de contemplaciòn platonica, en la que no sabrìan descubrir la plena y absoluta satisfacciòn de sus anhelos màs intimos... el concilio añade otras expresiones que subrayan en la vida eterna el aspecto de intimidad con el Señor y el aspecto gozoso de esta amistad » (p. 22). Ma egli recupera la tematica patristica della divinizzazione, seguendo alcune correnti teologiche moderne che vedono nella partecipazione alla divina natura l'essenza della vita soprannaturale (da cui derivano tutti gli effetti creati in noi, a cominciare dalla grazia creata): e interpreta l'escatologia come la pienezza di tale unione, in sé e nei suoi effetti creati.

Forse questo punto di vista, che è tenuto presente e accolto, ma non posto come criterio ordinatore di tutta l'esposizione (ne sarebbe venuto appunto il problema di come valutare da questo punto di vista la differenza tra lo *status viae* e lo *status patriae*), avrebbe consentito anche un ulteriore sviluppo della dimensione propriamente speculativa dell'opera.

Così la tematica della morte sarebbe stata arricchita dal problema della naturalità dell'unione dello spirito con il corpo, tematica certo a un tempo biblica e moderna.

Si tratta a nostro avviso di cogliere i legami che sussistono tra resurrezione e divinizzazione, a partire dal fatto che appunto la resurrezione è qualcosa che trascende assolutamente il cosmo e le forze cosmiche e ha radice solo nel mistero di Dio, nel segreto

di Dio non partecipato alla creazione materiale e spirituale.

Il padre Pozo sente che è del tutto insufficiente la nozione di un aumento puramente accidentale della visione beatifica in ragione della resurrezione: e propone di dire che la resurrezione dà un « aumento intensivo de lo que es substancial en la benaventuranza: es decir, un aumento intensivo de la visiòn de Diòs, un aumento intensivo de la misma posesiòn de Diòs » (p. 74).

Tuttavia, il cambiamento è piuttosto postulato che indicato: e finché l'elemento sostanziale è fissato nella visione, come spesso il padre è inclinato a dire, e non nel *consortium naturae divinae*, in un elemento dunque non ontico ma gnoseologico; finché non si stabilisce un legame diretto tra divinizzazione e resurrezione, è difficile che la giusta istanza del padre Pozo possa essere teologicamente accolta.

Il significato della resurrezione dei dannati non è oggetto di trattazione teologica specifica. Quando si tratta di resurrezione, non si parla dei dannati: e quando si tratta di dannati non si approfondisce teologicamente la tematica della loro resurrezione. La resurrezione è un atto di Dio che trascende il cosmo, anche per i dannati: qui sta forse la chiave per una teologia dell'inferno che, salvando ciò che è di fede, cioè l'eternità dell'inferno e la duplice pena del danno e del senso, trascenda una elaborazione troppo dominata dalla fantasia e dall'antropomorfismo.

Per quel che attiene il fuoco infernale, l'autore sembra limitare la richiesta delle fonti positive alla distinzione tra pena di danno e pena di senso (p. 202): e in questo senso ritiene dogmaticamente sostenibile la teologia del Winklofer, pur sospendendo il giudizio di merito sulla sua qualità puramente teologica.

Il problema della partecipazione del cosmo all'*eskaton* è trattato sulla scorta del concilio, in particolare della *Gaudium et spes*. Tuttavia non è tanto posto il problema della relazione tra corpo glorificato e cosmo (il problema dei « nuovi cieli e della nuova terra ») quanto piuttosto il rapporto tra il lavoro e lo sforzo per migliorare questo mondo e i nuovi cieli e la nuova terra. L'autore esclude ogni relazione diretta, che interpreterebbe l'escatologia come il termine supremo di una evoluzione immanente: mantiene però, seguendo il concilio, un rapporto indiretto tra lo sforzo materiale stesso dell'uomo e la gloria del mondo.

Con il concilio e con la professione di fede di Paolo VI, il padre Pozo mostra però la differenza radicale che esiste tra ciò che appartiene direttamente al regno (cioè l'azione integrale, spirituale e materiale a un tempo dell'uomo vivificato dalla grazia), e prepara quindi direttamente l'*eskaton*, dalle opere dell'uomo nell'ordine tecnico-materiale che simboleggiano soltanto la pienezza escatologica del Dio tutto in tutti.

Come dicevamo, un'opera di puntualizzazione equilibrata, acuta ed efficace di quello che ci sembra non solo uno dei supremi temi della teologia, ma anche, a titolo peculiare, il tema dominante dell'attenzione religiosa in questo tempo.

G. B. B.

ALOIS GRILLMEIER: « CHRIST IN CHRISTIAN TRADITION » (From the apostolic age to Calcedon) - Translated by J. S. Bowden, Mowbray, London 1965.

Un libro di storia del dogma, che raccoglie i risultati degli studi più recenti e di cui è giusto augurare la traduzione italiana. Nato come saggio introduttivo ad un insieme di studi sul concilio di Calcedonia, il testo è stato poi ampliato sino a comprendere una visione d'insieme della storia del dogma cristologico.

Lo studio è, propriamente, di storia della teologia: ed il Grillmeier espone con particolare interesse i modi di spiegazione teologica dell'unità di divino e di umano in Cristo. I vari sviluppi della teologia pre-calcedoniana sono visti con particolare riferimento alla formula calcedonica delle due nature ed una persona. Il problema è dunque sempre implicitamente così formulato: le proprietà delle nature unite sono predicati del medesimo soggetto o invece essi rimangono riferiti a due soggetti diversi? Qual'è il livello a cui avviene l'unione? Il Grillmeier esamina dunque la storia della teologia circa Cristo soprattutto come storia della formula dogmatica. In questo senso egli ha poi ragione di dire che Calcedonia e la formula dell'unione ipostatica sono un inizio, perché rimane il problema, non della *communicatio idiomatum*, ma delle conseguenze dell'unione ipostatica sulla natura umana di Cristo. Ed è proprio di questo che la teologia moderna si è preoccupata. E' singolare che il dogma della grazia raggiungesse il suo acme in occidente mentre quello dell'unità delle nature in Cristo lo raggiungeva in oriente. Pelagio e Nestorio non sono la medesima cosa, ma un cristianesimo nestoriano si sarebbe accomodato molto di più ad una teologia nestoriana e viceversa: ed è significativo che Pelagio trovasse buone accoglienze in oriente proprio in quegli ambienti che poi sarebbero stati, dal punto di vista della disputa cristologica, dalla parte opposta a Cirillo. Tuttavia i due problemi non si sono fusi: ciò significa che il problema delle conseguenze dell'unione ipostatica sull'umanità di Cristo e su quella dei cristiani (e ciò come un problema unico) non è giunto a livello della coscienza dogmatica della Chiesa come tale. L'unicità del problema non è stata affrontata a livello dogmatico, ma a livello teologico e soprattutto a livello spirituale.

Questo punto di vista (che è alla base del sorgere della problematica ecclesiologica moderna, prima delle sue deviazioni secolarizzatrici ed antropocentriche) non è centrale nello studio del Grillmeier. Lo si vede nel minor rilievo che nell'esposizione è riservato ai padri Cappadoci. La formula della *krasis*, della *mixtio* delle due sostanze, sia pure in senso stoico, che ne conservava l'autonomia nonostante la partecipazione delle qualità, è certo, dal punto di vista della chiarezza, minore di quella di Calcedonia. Vi è tuttavia da domandarsi se Calcedonia non abbia avuto una lettura troppo difisita, come se infine il punto centrale della questione cristologica non fosse stato Efeso e la *ènosis katà iypostasin* di san Cirillo. Se il *Tomus ad Flavianum* afferma che ciascuna natura fa quel che le è proprio *cum alterius communione*, proprio sulla linea di Efeso e di Cirillo sarebbe stato di indagare quello che significa, per l'umanità di Cristo e per la nostra, questa *communio*.

Se ben si guarda il senso di Calcedonia, si vede che esso consiste nel mantenere ben chiara la distinzione delle nature, dopo che era stata accettata la unione ipostatica, cioè la sussistenza della natura umana nella natura divina. Giustamente il Grillmeier nota come il *Tomus ad Flavianum* non usi mai *substantia* parlando della natura umana, e attribuisce questa avvertenza, non sempre propria dei sermoni leoniani, a Prospero d'Aquitania: il termine sussistenza avrebbe qui tolto poi la teologia latina d'imbarazzo. Calcedonia è una formula dogmatica di salvaguardia della diversità delle nature dopo l'unione, ribadendo la dottrina efesina che la persona del Verbo è il principio di unione. E tuttavia il problema che si poneva era proprio quello delle conseguenze reali dell'unione ipostatica, perché la *communicatio idiomatum* non rimanesse solamente al livello delle parole o al livello della pietà.

La mancanza di una definizione dogmatica circa la divinizzazione di Cristo sul piano della natura ha lasciato poi aperto il problema della divinizzazione del cristiano.

Tutti i problemi che oggi sono teologicamente nodali sono qui legati: la

presenza dello Spirito Santo nel cristiano, la grazia increata, la stessa natura propria della divinizzazione del cristiano, il problema della coscienza della grazia, che è collegato a quello della visione beatifica in Cristo (si noti che la tradizione teologica occidentale tende a risolvere i due problemi in senso opposto), sono collegati a quello che possiamo chiamare il « dopo Calcedonia », cioè una tematica elaborata nei secoli cristiani dalla vita di grazia dei fedeli, dai carismi dei santi, dai pensieri dei teologi, ma non ancora assurta al pubblico linguaggio, razionalmente esplicito, della Chiesa tutta.

L'autore, nell'illustrare la storia del dogma, mostra, anche implicitamente, i problemi che sono rimasti aperti.

La sua esposizione è, se ve n'è bisogno, una nuova dimostrazione della *oportet haereses esse*. I punti nodali dello sviluppo della cristologia sono stati l'idea dell'inabitazione di Paolo di Samosata e l'idea dell'inesistenza dell'anima del Cristo di Apollinare: e infine il principio della completezza delle due nature sostenuto da Teodoro da Mopsuestia e dagli antiocheni, sino a Nestorio. Un problema complesso come quello della cristologia è stato chiarito proprio dal semplicismo di formule astrattamente conseguenziarie. La chiarificazione teologica e dogmatica è avvenuta proprio per poter respingere le formulazioni « chiare e distinte » ma non vere di Paolo di Samosata, o di Apollinare o di Nestorio.

Il Grillmeier, favorevole alla non nestorianità di Nestorio, o almeno del Nestorio del *Libro di Eraclide*, del Nestorio che approva il *Tomus ad Flavianum*, non nasconde l'insufficienza della formula nestoriana.

Bisogna tenere conto, nel leggere questo importante libro, che esso è soprattutto la storia della preparazione della formula di Calcedonia, non di tutta la cristologia dei primi secoli. Le stesse accentuazioni sono legate a questa impostazione ed al punto di vista che ne consegue.

G. B. B.

YVES CONGAR: « L'ECCLÉSIOLOGIE DU HAUT MOYEN AGE » (De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome) - Editions du Cerf, Paris 1968.

Gli studi ecclesiologici sono tra quelli teologici e storici che hanno più di altri richiamato l'attenzione negli ultimi decenni. Manca ancora tuttavia una storia delle dottrine ecclesiologiche: questa lacuna intende riempire il padre Congar (p. 9): la sua storia s'inizia con il volume che copre l'alto Medioevo (secoli VII-XI). Come giudicare un'opera come questa?

Un punto di vista erudito è senza dubbio insufficiente: l'opera è molto informata, ma non si presenta come un manuale e non intende essere la semplice somma delle conoscenze che si sono finora accumulate sull'argomento (tra l'altro le ampie e numerosissime note, che vorrebbero in parte rappresentare questo bilancio, sono spesso di fatto inutili o metodologicamente importune; perché: non serve citare, a sostegno di una proposizione, per fare un esempio fra i molti, i vari volumi del de Lubac sull'esegesi medioevale, senza indicare una pagina; ed è improprio — ma è questo l'uso di molti — citare nella stessa nota una serie di autori, dalla patristica al Medioevo, un secolo dopo l'altro, come se la loro testimonianza potesse essere univoca).

Lo studio scientifico del Congar si associa ad un intento « politico »: quello di servire la causa ecumenica, come egli stesso dice (pp. 10, 393). Il risultato del libro è infatti che nel periodo in esame, che si chiude con la rottura tra la Chiesa romana e le orientali, si è conservata una medesima immagine e un medesimo concetto di Chiesa « in sé » (la Chiesa nel suo aspetto escatologico, come la chiama Congar), e dunque « la realtà di una sostanza dogma-

tico-sacramentale comune» (p. 393): questo «permette le più grandi speranze, e occorre attualizzare al massimo» (ibid.). Invece sul piano temporale, l'altro aspetto della Chiesa, questa epoca vede un processo storico di allontanamento: ma anche questo può servire: sarà soprattutto utile conoscere lo sviluppo dell'istituzione papale, perché sarà allora più facile trovare la via «des ajustements nécessaires» (ibid.): aggiustamenti che sembrano riguardare proprio l'ideologia romana o meglio certi suoi sviluppi in senso giuridico, che sono stati l'ostacolo alla comunione tra le Chiese (p. 308). Congar stesso tuttavia confessa, alla fine del suo lavoro, di essere stato unilaterale, per avere troppo insistito sulla diversità (p. 390).

Ora questo suo intento pratico corrisponde alla sua convinzione ecclesiologica. A parte i molti aspetti che di questo libro si potrebbero e dovrebbero presentare e discutere, ciò che più interessa è l'immagine di Chiesa che Congar manifesta, e quale storia medievale ne viene configurata. Le conclusioni potranno sorprendere chi ha un'immagine vulgata del teologo francese, quella che si ferma all'aspetto immediato della sua posizione: la rimozione di una sovrastruttura giuridica della Chiesa «nel suo momento temporale» per una condizione ecclesiastica concepita come vita spirituale e sacramentale. L'ecclesiologia che qui egli manifesta rivela infatti gli elementi contraddittori di quella posizione: questa storia si presenta come la storia delle dottrine sulla struttura ecclesiastica piuttosto che una storia delle dottrine sulla Chiesa.

La contraddizione sta qui: che la Chiesa come *comunione* trova il suo appoggio e talvolta pare addirittura identificarsi con una struttura pluralistica, fondata sulla fraternità dei vescovi (ivi compreso il vescovo di Roma) e sul concilio; mentre la Chiesa come *diritto*, che alla prima si contrappone, ha riferimento al papato e all'ideologia di un primato *ex sese* che al papa deriverebbe dall'essere successore di Pietro. Così Congar cerca la pienezza della Chiesa in una struttura invece che in un'altra, punta tutto — per usare termini agostiniani — sul *signum* e non sulla *res:* parla di questa ma combatte per quello.

Questa storia dell'ecclesiologia rivela così il limite ultimo dell'ecclesiologia dell'autore. Dopo un breve capitolo su «concetto e immagine della Chiesa» (pp. 61-129), che non ha carattere storico ma descrittivo (una serie di modi di rappresentare la Chiesa), il resto del volume è dedicato alla storia del confronto tra potere pontificio e potere vescovile, prima considerato dalla periferia (pp. 131-186) e poi da Roma (pp. 187-246), e dal confronto tra potere ecclesiastico e potere statale (pp. 248-317): il tutto visto infine da Bisanzio (pp. 321-393). Così Congar ottiene solo una storia ecclesiologica minore, che non riesce veramente a spiegare e giustificare le dottrine sulla Chiesa che la coscienza medioevale ha manifestato. Non è un caso che egli non spieghi mai sufficientemente cosa intenda per il «polo» escatologico della Chiesa, come esso storicamente si manifesti, né tenti di mettere in rapporto questo «polo» con quello terreno.

Il carattere conservatore del pensiero dell'autore si rivela perché al modello della Chiesa primitiva non si associa quello della Chiesa finale: la condizione escatologica rimane inerte nella sua dottrina e nella sua storiografia.

Ciò che guida la ricerca di Congar, all'interno di quest'ambito ecclesiologico «minore», è una convizione teologica, che emerge soprattutto quando egli fa opportunamente notare, parlando delle dottrine orientali, l'insistenza di quella teologia, particolarmente di quella legata ai monasteri, sul fondamento carismatico del sacerdozio e quindi del potere ecclesiastico. Senonché egli crede di poter ravvisare questo fondamento, piuttosto che nell'infusione dello Spirito Santo, nella struttura vescovile-conciliare, mentre lo vede negato in quella pontificia. Il concetto di escatologia gli avrebbe permesso di comprendere la relazione tra carisma e ufficio nella Chiesa e di quali-

ficare attorno ad essa il suo pensiero ecclesiologico.

Un libro dunque che ha il merito di essere il primo del suo genere e i meriti che derivano dai suoi limiti: di fatto presenta ampiamente la posizione di un autore così noto come Congar. Ma un libro che apre soltanto un problema e che offre una base storica per una trattazione più propriamente teologica.

C. L.

ANTONIO HORTELANO: « LA CHIESA DEL FUTURO » - Traduzione delle Benedettine di Rosano, Cittadella editrice, Assisi 1969.

Ogni tentativo di considerare la Chiesa e la sua storia in chiave sociologica è destinato a comprometterne la natura non tanto perché ciò dia luogo ad una interpretazione restrittiva quanto perché questo punto di vista spesso si sostiene su un errore dottrinale ben altrimenti grave: non che esso venga esplicitamente in chiaro ma è pur sempre sottinteso quando ogni giudizio, ogni tesi, ogni previsione non si rifaccia alla realtà teandrica della natura della Chiesa quale appare dalla testimonianza che essa stessa, sin dal suo sorgere, ha dato di sé. Solo in virtù dello Spirito Santo ricevuto nella Pentecoste, la comunità dei seguaci di Cristo è diventata « Chiesa », cioè è stata innalzata alla sublimità delle realtà celesti.

L'assunzione di questo concetto per spiegare la realtà della Chiesa non vuol tendere certamente a velare l'essenzialità della sua visibilità storica ma semmai tiene a sottolineare due elementi decisivi: che la Chiesa è nata storicamente dall'azione escatologica di Dio quando l'ha dotata della « forza dall'alto » e che la sua storia si svolge sotto il mandato e la guida divina senza che mai, perciò, possa alterarsi l'identità mistica tra Chiesa militante e Chiesa trionfante.

Così la profezia di Ezechiele: « Porrò in voi il mio Spirito e farò sì che seguiate le mie leggi, custodiate i miei decreti e li mettiate in pratica » (XXXVI, 27) trova dopo la Pentecoste il suo riscontro storico nella realtà della Chiesa come è espressamente dichiarata da Paolo: « il tempio di Dio è santo e tale tempio siete voi » (*Ia Cor.* III, 17). Ecco perché se in una ricerca sulla Chiesa non si parte dal suo carattere soprannaturale non si fa solo un errore di metodo ma, di fatto, la si separa dal suo principio creatore e dalla fonte della sua perenne fecondità storica. L'autore non sembra superare questo rischio. Egli esordisce affermando: « Indiscutibilmente oggi si sta a disagio nella Chiesa... Uno non si può sedere in nessun luogo. Tutto è confusione, disordine, provvisorietà » (p. 7). Da ciò non ricava un atteggiamento pessimistico sul futuro della Chiesa anzi sostiene che « ...da tutto questo uscirà come risultato una casa rinnovata e splendida... » (p. 7). Non ci sembra questo un modo giusto per dire che innanzi alla Chiesa è il problema della sua crescita ma al contrario questa impostazione riduce il discorso sulla Chiesa entro i limiti dell'ideologia perché contrappone due momenti nella storia della Chiesa: con ciò abbracciando il relativismo storico, proprio delle ideologie, a tutto danno del concetto di continuità dell'opera di Dio nel tempo. Quando poi l'autore si sofferma sugli aspetti della Chiesa del futuro lo fa fuori di un quadro teologico che ne illustri le premesse e ne indichi i limiti.

La storia della Chiesa si svolge come progressivo *transitus ad Christum*, ma solo in quanto *transitus in Christo* e questo possesso umano di Cristo ha la sua genesi nell'incontro tra il *fiat* dell'uomo e la mozione dello Spirito Santo. A queste condizioni il cristiano diventa cogeneratore di storia mostrando chiaramente che il futuro della Chiesa è frutto della rivelazione divina e non il prodotto della sapien-

za umana (*Mt.* XV, 13-14; *Gv.* XVI, 13-14). A rigore dunque non si dovrebbe scrutare nel futuro della Chiesa oltre l'ampia prospettica che indichi nel tempo l'incondizionata attuazione della perfezione evangelica. Voler vedere in questo contesto le strutture della Chiesa del futuro significa voler imprudentemente anticipare ciò che nascerà dalla imprevedibile libertà dello Spirito: a nessuno che non sia profeta è dato di dire i modi con i quali lo Spirito Santo nutrirà la Chiesa di domani.

Diversamente, come accade all'autore, si finisce con l'accettare la guida dello spirito del secolo. E il primo segno è il totale capovolgimento del rapporto tra Chiesa e mondo. Pur in un alternarsi di affermazioni talvolta contraddittorie, di troppo rapide distinzioni ed insufficienti definizioni emerge in questo libro che il senso della storia non è quello di innalzare il mondo fino alla Chiesa ma quello di rendere partecipe la Chiesa delle conquiste del mondo.

Alcune citazioni a caso, del testo verranno a rendere evidente questo punto: « Quando nuove generazioni stanno sognando perdutamente l'unificazione dei continenti del mondo, la Chiesa non può presentarsi davanti ad esse con un'aria paesana e provinciale » (p. 20). « Nella Chiesa del futuro la fede si vivrà come una rivoluzione contestataria portata fino alle ultime conseguenze » (p. 50). « Il mondo di domani esigerà dalla Chiesa la restaurazione dell'unità cristiana » (p. 111), e così di seguito in un susseguirsi di considerazioni in cui invano abbiamo cercato la trama di un'autentica ecclesiologia.

Questa impostazione la si può ritrovare in ogni argomento toccato dall'autore: da quello sulla liturgia della Chiesa del futuro, in cui citando Houart ci si lamenta che « nella maggioranza delle Chiese la domenica non ci fa sentire che la messa sia una cena » (p. 81), a quello sul sacerdozio: « Il sacerdote della Chiesa del futuro sarà un laico, come un'altro qualunque, cioè un membro del popolo di Dio, che è chiamato dal popolo a fare un servizio al popolo, essendo dispensatore dei ministeri di Dio » (p. 17), fino a sorprenderci quando sostiene l'ordinazione sacerdotale alle donne perché ciò « permetterebbe di correggere i difetti di una società troppo mascolina... » e di « approfondire certi aspetti del mistero cristiano tanto importanti come lo Spirito Santo, l'amore e la rivoluzione » (p. 19).

Ecco dunque un esempio, sin troppo eloquente, di un modo imprudente di accostarsi a ciò che si forgia solo nel mistero dello Spirito; a cui appartiene il frutto e la sua consumazione, la *vetusta via* come il *dies novitatis.*

O. B.

CYRILLE VOGEL: « IL PECCATORE E LA PENITENZA NELLA CHIESA ANTICA » - Traduzione di Luigi Melotti, Elle Di Ci editrice, Torino 1967.

AUTORI VARI: « LA PENITENZA » (Dottrina, storia, catechesi, pastorale) - Elle Di Ci editrice, Torino 1969.

Il sacramento della penitenza riveste oggi particolare interesse, sia da un punto di vista teologico che liturgico e pastorale: ogni volta che si attende un rinnovamento, ci si rivolge al passato. Ogni evoluzione sviluppa sempre certi aspetti e ne tralascia alcuni altri: è una selezione. Così l'attenzione attuale verso una valorizzazione dell'aspetto comunitario della penitenza induce a ricercare qualche elemento del passato che possa avallare e dirigere la nuova esigenza.

Il libro del padre Vogel consiste in

una selezione di testi dei padri apostolici e dei padri latini sulla penitenza: ad essa è premesso un breve studio sulla storia della penitenza sino alla penitenza tariffaria.

Un excursus storico, che giunge sino alla forma attuale del sacramento della penitenza, è svolto nel secondo di questi libri da Renato Loria: esso è integrato, per la parte che riguarda la Chiesa orientale, da uno studio di Louis Ligier. Proprio lo studio comparato dei due sviluppi occidentale ed orientale consente di apprezzare ciò che la Chiesa deve ai monaci irlandesi. Il principio della reiterabilità della penitenza e la eliminazione degli interdetti penitenziali, durante e soprattutto dopo il periodo della penitenza, hanno evitato una serie di paradossi cui era giunta la penitenza antica: e che si manifestavano con il concedere l'eucarestia ai peccatori non inclusi nell'*ordo paenitentium* e nel rifiutarla proprio a quelli inclusi. Ai monaci irlandesi si deve dunque lo stato dell'istituto penitenziale come lo si trova oggi: la via seguita dallo sviluppo storico fu facile e graduale, e consistette nell'addolcimento progressivo delle opere penitenziali dell'anticipo dell'assoluzione alla esecuzione materiale di esse. L'istituto della confessione auricolare è stato riconosciuto solo più tardi dalla Chiesa orientale, ed inserito in un ampio rito liturgico.

Ciò ha reso meno facile l'esercizio della confessione privata anche dopo che se ne è riconosciuto il principio. Anche in oriente ciò è dovuto in primo luogo all'influenza dei monaci, anche se ciò non è andato senza difficoltà in riferimento al potere dei vescovi e dei sacerdoti.

Il Ligier formula il voto che il permanere di una liturgia a struttura comunitaria nella confessione individuale conduca a un ritorno a forme comunitarie di esercizio del sacramento della penitenza e, più esattamente, all'inclusione della confessione individuale nel quadro di una liturgia comunitaria. Questa è l'orientazione generale del lavoro: i documenti di episcopati e di singoli vescovi che intervengono su tale questione sono riportati in appendice.

Nessuno dei due lavori, nemmeno il secondo, è propriamente interessato alla teologia della penitenza: il primo è dichiaramente di carattere storico, il secondo di carattere storico-liturgico. Tuttavia il recupero della dimensione ecclesiale della penitenza condurebbe a porre con maggior apertura il problema della confessione ai monaci non sacerdoti in oriente e ai laici in occidente, di cui è rimasta eco anche nella *Summa* di san Tommaso. Ci troviamo certo fuori del sacramento: ma come è configurabile un istituto simile, che ha avuto il suo momento di importanza nella Chiesa e solo dal punto di vista rigorosamente sacramentale può essere considerato un abuso?

G. B. B.

SANT'AMBROGIO: « OPERE » - A cura di Giovanni Coppa, edizioni Utet, Torino 1969.

Del *corpus* ambrosiano viene qui presentata naturalmente una scelta. L'*Exameron* ci mostra l'equilibrio ed il realismo dell'esegesi ambrosiana. Il primo capitolo del Genesi poteva consentire una fuga verso l'allegorismo, secondo il modello origeniano: ma qui si ha piuttosto teologia che allegoria, attenzione al significato religioso e teoretico piuttosto che speculazioni sulle realtà divine. La cultura della epoca, in particolare quella zoologica, è messa a servizio di un discorso dotto e piacevole al tempo stesso. Il tema, caro ad Ambrogio, della verginità è presentato qui nei primi capitoli del suo commentario a Luca e nel *De Virginibus*. Il contributo di Ambrogio alla sacramentario è ricordato

dal *De paenitentia* e dal *De sacramentis* di cui l'editore assevera l'autenticità ambrogiana. I discorsi funebri sulla morte degli imperatori ci mostrano la concezione che Ambrogio aveva dei doveri del reggitore cristiano; il sermone per la morte del fratello Satiro ci ricorda la sua affettuosa umanità. Se i motivi teologici di Ambrogio non sono sempre originali, originale è la sua personalità, il possesso della sintesi cristiana che compare senza fratture in ogni momento.

Le lettere e gli inni ci mostrano altri importanti aspetti della personalità del grande vescovo di Milano. Alla curiosità appartiene il piccolo *De moribus Bravhmanorum* che chiude la raccolta. La qualità dell'edizione si raccomanda ad una cerchia di lettori ampia ad un tempo e qualificata: si può augurare che i classici cristiani valgano a compensarci della estrosità ed insicurezza di tanta corrente informazione sul cristianesimo che non trascende il soggettivismo di scuola e di gruppo.

G. B. B.

THEODOSIUS DOBZHANSKY: « LE DOMANDE SUPREME DELLA BIOLOGIA » - Traduzione di Enrica Cambieri, De Donato editore, Bari 1969.

Il Dobzhansky è uno studioso molto conosciuto nel campo delle scienze biologiche. Il suo nome è legato a varie ricerche nell'ambito dei meccanismi evolutivi in generale, e a studi sulle mutazioni e sulla teoria cromosomica in particolare.

Si deve fra l'altro a lui la più esatta definizione di specie biologica. Il fatto che uomini di tale valore pongano mano ad opere (questa in esame ne è un tipico caso), che esulano dal campo della propria stretta competenza e cerchino di rispondere ad interrogativi che hanno significato e valore assoluti, è di per se stesso abbastanza significativo.

Ciò prova almeno che quelle istanze metafisiche che fisici, chimici, biologi del secolo scorso (ma anche di quello attuale) credevano di aver sopravvanzato per sempre, rimangono più che mai presenti a rendere più ardua la descrizione della realtà.

Come è sorta, dunque, la vita? Come e perché si è evoluta e qual'è, se esiste, il suo significato? Dobzhansky inizia col cadere in un errore di impostazione che, se non insolito in opere del genere, finisce tuttavia coll'alterarne forma e contenuto. Egli espone cioè, troppo spesso, dati e teorie biologiche quasi si trattasse di dati e costrutti filosofici e, all'opposto, tende ad esaminare le relative implicazioni filosofiche e antropologiche con lo stile e con il metodo sostanzialmente analitici, propri della trattazione scientifica.

Il risultato immediato di questo capovolgimento è che il lettore si sente in qualche modo in disagio, non potendo attribuire all'opera un carattere specifico e dovendo invece continuamente estrarre dalle parole e dai concetti il loro più attendibile significato.

Da qui si arriva ad altre inevitabili conseguenze: l'opera, specie nelle ultime parti, si delinea frammentaria, disordinata, interrotta da citazioni o riferimenti che, se da un lato documentano l'impegno culturale dell'autore, dall'altro spezzano la linearità del discorso.

E, del resto, si può realmente parlare, in quest'opera, di un discorso lineare e unitario? V'è piuttosto da chiedersi, se nelle intenzioni del Dobzhansky non fosse quella di scrivere un qualche libro di pensieri.

Solamente verso la fine (p. 119), il vecchio genetista si pone in termini commossi quello che realmente è il pro-

blema di fondo: «Se l'evoluzione segue una vita stabilita (ortogenesi), o se è sospinta e guidata verso un certo fine da interventi divini (finalismo), allora il suo significato diviene un enigma assillante e persino tormentoso. Se l'universo era destinato a progredire verso uno stato di assoluta bellezza e bontà, il disegno si è rivelato incredibilmente imperfetto. Perché, infatti, dovrebbero essere necessari miliardi di anni per raggiungere tale realizzazione? L'universo avrebbe potuto essere creato perfetto fin dall'inizio. Da che cosa sono giustificati gli innumerevoli errori iniziali, estinzioni, catastrofi, miserie, angosce, ed alla fine il più grande di tutti i mali, la morte? Un Dio di amore e misericordia non avrebbe potuto concepire tutto questo».

Il Dobzhansky, che sembra non credere in Dio, o, più propriamente, che crede di non credere (se, infatti, non ne intuisse in qualche modo la presenza, perché mai avrebbe scritto un libro come questo?) comprende dunque che il problema della biologia è legato indissolubilmente ad un problema di fede, e che la risoluzione dell'uno non può avvenire senza quella dell'altro.

Egli, da molti aspetti, appare al limite di quella risoluzione: però non l'ha raggiunta.

Peccato; poiché, assieme a posizioni francamente inacettabili, non mancano considerazioni acute e precise (vedi la critica al vitalismo classico) e comunque uno sforzo notevole per giungere ad una sintesi delle culture.

Attraverso la sua opera, il Dobzhansky acquisisce indubbiamente il merito di aver indicato, con sufficiente chiarezza, quali sono le domande supreme della biologia; e di averne approfondito con una certa minuziosità le forme ed i caratteri.

Ma in alcun caso (e non gliene si fa una colpa, perché anzi egli esce da questa umana ricerca con una più alta dignità) quello di avervi in qualche modo risposto.

G. F.

ORTENSIO DA SPINETOLI «IL VANGELO DEL PRIMATO» - Paideia editrice, Torino 1969.

L'autore discute i risultati degli studi esegetici sul testo di Matteo XVI, 13-20. Sul piano della storia del testo, lo studio dell'autore si svolge all'interno del metodo della storia delle forme: il testo del primato è un'interpretazione ecclesiale del titolo di Kephas dato sicuramente a Simone da Gesù, alla luce dello svolgimento della funzione petrina della Chiesa. Il luogo d'origine possibile sono le comunità palestinesi: questa conclusione è imposta dalla lingua originale del testo, evidentemente l'aramaico. Ciò non concorda però con i dati storici e con le tradizioni legate al primato di Giacomo certamente d'origine palestinesi, anche se veicolati da scritti di andamento gnosticizzante, come il vangelo di Tommaso. Il filologismo del metodo adottato dall'autore si manifesta in questa facile preferenza al dato filologico per rispetto a quello storico.

Gli argomenti per la non originalità di Matteo XV, 17-19 nel suo contesto non sono nuovi: sono quelli svolti dal Cullmann, a cui l'autore dedica un prevalente interesse. Tuttavia egli respinge la tesi del Cullmann, che fa risalire a Gesù stesso il testo di Matteo XV, 17-19, per attenersi all'attività della comunità, secondo i presupposti del metodo adottato.

La posizione esegetica e teologica dell'autore è invece al tutto tradizionale; qualche volta in modo un po' troppo assertorio. Il problema della permanenza di Pietro nella Chiesa non è riducibile semplicemente al carattere monarchico della Chiesa. Il Corti ha mostrato la tematica molto più complessa della presenza di Pietro nella Chiesa quale risulta dai documenti papali sino a Leone Magno. In qualche modo questo problema della perma-

nenza di Pietro va visto nella dimensione escatologica della Chiesa stessa (ciò è però detto dall'autore): e solo in questa prospettiva la collocazione istituzionale del potere di Pietro può trovare una presentazione autenticamente ecumenica e capace di render piena ragione di un testo così singolare e pieno di densità storica e dottrinale quale appunto è il testo esaminato dall'autore.

G. B. B.

JEAN MEYENDORF: « LE CHRIST DANS LA THEOLOGIE BIZANTINE » - Editions du Cerf, Paris 1969.

La cristologia dal quinto all'ottavo secolo, dal concilio di Calcedonia al secondo concilio Niceno, è l'oggetto di questa esposizione.

Corrisponde a questo periodo il qualificativo di bizantino soprattutto in riferimento alla teologia? Quando l'espozizione dell'autore comincia, esiste ancora l'unità dell'impero: e quando l'autore termina, esiste ancora l'unità della Chiesa.

La teologia occidentale, salvo il *Tomus ad Flavianum*, è definita solo per aspetti negativi: per lo più fittizi. Quando Tommaso ha insegnato l'esistenza della « natura pura »? Quando Agostino ha insegnato che la donna è soltanto uno strumento di corruzione? E quando i padri greci hanno ricondotto semplicemente il peccato alla morte, o i teologi agostiniani confuso il peccato della natura con quello della persona? Il libro è a tesi, e le citazioni sono troncate e spesso separate dal loro contesto. Che esistano differenze di linguaggio non è contestabile: ma che esistano differenze di pensiero sino al punto di fare di Bisanzio l'unica ortodossia e dell'occidente una semplice contraffazione del dogma, non è pensiero né vero né ecumenico. Natura è, in riferimento alla questione del peccato, usata in senso diverso: esso significa la completezza nel linguaggio teologico greco, invece ciò che è proprio all'essenza in quello latino: ma posto i diversi vocaboli, i concetti rimangono identici. Perché la natura è la natura con la grazia in prospettiva greca: e la natura è l'essenza umana con le sue proprietà nella teologia latina. In ambedue i casi si può dire che il peccato è contro la natura: ma nel primo caso apparirà soprattutto la restaurazione della pienezza adamica, nel secondo il dono di Cristo in quanto tale. In ambedue i casi la grazia sarà la condizione sia della restaurazione della pienezza originaria, che del conseguimento della giustificazione e della santificazione in Cristo. Poiché il Cristo è il fondamento, la forma e la causa di tutto il processo, in ogni sua prospettiva, si deve dire che la diversità del linguaggio non nuoce all'unità del concetto, ma ne consente semmai una più completa espressione.

Il libro di Meyendorf non è soltanto un libro di storia della teologia. Palamista convinto, egli sostiene la distinzione reale tra persona divina e natura divina, tesi condannata in occidente con Gilberto della Porretta al concilio di Sens, e presente nella teologia palamita.

Le persone e la natura divina sono, per questa posizione, realmente distinti. In Dio, come nell'uomo, l'essere è distinto dall'essenza: e la persona, in Dio come nell'uomo, è la facoltà di *excessus* che consente alla persona di travalicare i limiti della natura: da Dio verso l'uomo in Dio, dall'uomo verso Dio nell'uomo. Come configurare l'*excessus* nel Padre che non è incarnato né inviato? Come conservare la perfezione umana nel Cristo, se, mancandogli la persona, gli manca proprio la facoltà dell'*excessus* verso Dio? Come mantenere l'unità della Trinità, se gli *excessus* sono sempre formalmente diversi?

Naturalmente, su questa via il Me-

yendorf incontra il Rahner, in cui l'uomo è definito come *potentia Dei*. E per il Meyendorf il Verbo, è in fine, l'*actus hominis*. Per ambedue, il concetto dell'ipostasi divina che trascende la natura presuppone il superamento del concetto « tomista » di immutabilità divina. Che tale concetto, biblico e patristico, divenga ora un'idea particolare a Tommaso, può stupire.

Ma Rahner e Meyendorf sostengono così.

Ciò significa del resto che sostenere le ipostasi come *excessus*, comporta una nozione formalmente diversa dalla natura divina.

Il palamismo ritrova dunque nuova attualità nelle posizioni « esistenziali ».

Del resto, qui l'autore non ci espone la teologia ortodossa, ma alla fine il suo personale pensiero, che coincide nei punti essenziali con quello di Rahner. Ma si può dubitare che l'incontro di due teologi in tali dottrine sia un fatto che abbia autentico significato e valore ecumenico.

G. B. B.

FAUSTO GIANFRANCESCHI: « TEOLOGIA ELETTRICA » - Volpe editore, Roma 1969.

Il titolo di questo saggio non appare francamente molto invitante: siamo abituati ormai a vedere la parola teologia associata ai termini più disparati per non essere infastiditi da questa nuova combinazione, che sembra fatta apposta per sconcertare e sorprendere.

In realtà ci si trova di fronte un'opera sufficientemente nitida e ben costruita. Essa vuol essere, secondo le parole del sottotitolo, un « saggio sui segni dei tempi ». In che consistano poi questi segni, è facile comprenderlo: gruppi spontanei cristiani la cui tensione ideale viene vanificata dalla indisciplina e da inquinamenti ideologici svariati; cedimenti progressivi, da parte anche di pastori della Chiesa, agli idoli e alle utopie del momento; alterazioni del contenuto dogmatico cattolico sotto l'urto delle nuove conquiste economiche e scientifiche; infine, in senso più vasto, la crisi generale dei sistemi e delle società moderne.

Nell'esaminare alcuni degli autori oggi in qualche modo al centro delle polemiche legate a questi temi (da Chenu a Foucault, a Teilhard de Chardin, allo stesso Marcuse, una approfondita analisi della cui opera occupa molta parte del libro), l'autore rileva giustamente che in quei miti ed in quelle utopie, già falliti alla prova dei fatti, non credono più nemmeno i loro predicatori. Ciò rende più assurda la posizione di certi nuovi teologi, succubi di una sorta di complesso di inferiorità davanti ai prodigi della tecnica e della economia. A causa di questa timidezza, i segni dei tempi, che nello spirito della Scrittura posseggono un altissimo e preciso significato, vengono da costoro ridotti a stimolo per ulteriori adeguamenti allo spirito del mondo. Da qui è sorta quella nuova teologia intessuta di ipotesi fra le più ardite, i cui testi sono i best-seller del giorno e che il Gianfranceschi — in riferimento alle tesi del sociologo americano McLuhan, cultore del tecnicismo e dei mezzi di comunicazione basati sulla elettricità — qualifica appunto « elettrica ».

In generale quest'opera si rivela come un sunto fedele delle perplessità e dei drammi spirituali che tanti cristiani stanno vivendo nell'attuale situazione della Chiesa.

L'analisi è accurata e sostanzialmente esatta; a tratti rivela però la formazione « tradizionalista » dell'autore.

Questa formazione, che serve indubbiamente ad affinare la sua sensibilità, ne costituisce tuttavia anche il limite. Poiché infatti non gli consente di cogliere, se non parzialmente, al di sopra di tanti deprecabili

fenomeni e al di là del disfacimento di una certa struttura particolaristica, il respiro più vasto della storia del popolo cristiano.

Così la sua nostalgia di una Chiesa ferreamente statica e immutabile nella gerarchia e nella enunciazione dei suoi dogmi, sullo sfondo di una società in continuo sconvolgimento, può certo avere una sua umana giustificazione.

Ma non tiene conto che tale Chiesa è corpo vivente, che cresce e lievita attraverso il tempo secondo una storia strettamente legata a quella generale degli uomini, il cui termine è l'incontro definitivo con Cristo suo fine e sua fonte.

G. F.

CAMILLO RENATO: « OPERE DOCUMENTI E TESTIMONIANZE » (Corpus Reformatorum Italicorum) - Sansoni editore, Firenze 1969.

Con le opere del Renato, pubblicate in edizione critica e corredate da documenti e testimonianze, si schiarisce la vasta e fino a ieri impenetrabile zona d'ombra di un riformatore italiano. Dalla lettura delle opere sorge un duplice ordine di fattori chiarificatori: il primo riguarda il valore letterario ed estetico, sia pure riferito alle caratteristiche formali e sostanziali per così dire antivolgari e latine dei *Carmina*; il secondo, e più importante, sorretto sulla validità storica e religiosa della vicenda umana e spirituale e dei documenti, in particolare epistolari e apologetici del riformatore. Il quale non dimostra negli scritti e nelle azioni della vita un divario netto tra intelligenza e cultura entrambe come costrutte sull'irrequietezza, che non è tuttavia solo naturale e costitutiva. I motivi scattano anche nell'opera letteraria, che non va al di là della esercitazione spesso erudita e più spesso scolastica; i motivi, però, talora si trasformano e si confondono in una cert'ansia di vivere e di fare.

Si direbbe che la parte più interessante, il rilievo maggiore, che vengono fuori dalla pubblicazione degli scritti, forse non tutti, del Renato, siano costituiti anche dal fascino e dalla paura fisica della morte, e tuttavia sostanzialmente gradevoli e tentatori alla particolare e tormentata virtus dell'uomo. Su tale affermazione si regge anche la parte non certo emotiva, ma umana e insieme filosoficamente critica, offerta dagli uomini che lo conobbero, compreso (per citarne uno) quel Pier Paolo Vergerio, che fu uno degli ingegni più acuti del tempo.

Ma sotto il profilo più propriamente poetico, i *Carmina* sono dettati secondo esigenza di ispirazione, costretta da un controllo estetico di carattere oraziano e, in ogni caso, classico, che filosofia e cultura compendiano. Essi stanno, se riferiti agli incontri e alle simpatie non solo umane e sentimentali del poeta — si pensi in primo luogo ad Anna de Partenay, amica di Calvino, e a Renata di Francia, duchessa di Ferrara — come preludio e pregressa disposizione alla successiva prosa filosofica, religiosa, riformatrice, entro e fuori i limiti dell'ortodossia.

Questo Camillo Renato, senza dubbio umanista nel senso più coerente, logico e schietto, era nato in Sicilia, e vissuto fra Modena e Ferrara e Bologna, fu eretico e abiurò; fu esule, e fu anche in contrasto aperto e polemico con alcuni pastori della chiesa di Chiavenna. Degli scritti che ci rimangono, e non tutti fra quelli possibilmente esistenti sono stati ancora rintracciati e pubblicati, l'*Apologia*, oltre a essere « l'unica ma ampia testimonianza di scrittura autografa del Renato per gli anni anteriori all'esilio», è il più acuto, quello nel quale egli offre il valore e la qualità e l'intensità della propria intelligenza e della propria cultura.

Nella *Nota critica* i commentatori avvertono: « ...l'*Apologia* indica preparazione e studio remoti di ognuna delle questioni sulle quali il Renato era chiamato a rispondere. Gli autori che più frequentemente ricorrono sono Scoto e san Tommaso, in particolare i rispettivi commenti alle *Sentenze* di P. Lombardo.

...Il continuo richiamo a Scoto e a Tommaso è, in realtà, strumentale, risponde cioè all'esigenza di porsi sul piano di difesa voluto dal tribunale. Il ricorso non occasionale e non improvvisato a quelle autorità e la capacità di volgerle ai fini della propria difesa indicano perciò meditazione remota su di esse: in una parola, testimoniano che crisi religiose come quella del Renato non erano il frutto d'un'impazienza religiosa senza storia, ma avvenivano attraverso ripensamento e riesame critici della struttura teologica tradizionale. E ciò risulterà tanto più evidente dalla padronanza con cui il Renato richiama, su ogni punto della sua difesa, i padri e i concili » (p. 289). Abile quindi, ma anche, e perciò abile, esercitato alla disputa e alla ricerca intuitiva oltrecché esperta e sistematica, delle fonti e del materiale documentario, già peraltro disponibili su sicuri e provati fondamenti culturali. Ma certa scorrevolezza dialettica, che riflette la duttilità del pensiero, si affina ancora più nell'imminenza del processo: Renato difende la sua vita (si direbbe che ha anche il pensiero dominante della difesa della propria intelligenza, e in questo attutisce e in parte riscatta l'attaccamento materiale all'esistenza, prima di difendere le proprie idee, anche quelle scaturite da una tormentata, sofferta, infrenabile, esperienza spirituale. Se l'*Apologia* è lo scritto più sottile, nel quale cultura, preparazione anche spirituale e affinamento di ogni esperienza non soltanto erudita, sono fattori di determinante efficacia, l'*Apologia* è per motivi meno chiariti nel testo, l'opera più autentica e per l'immediatezza dello scopo e per la concentrazione intellettiva.

Le opere, corredate dai documenti e dalle testimonianze, danno la figura e la qualità dell'uomo, anche attraverso il giudizio dei contemporanei. Ma i punti rimasti in ombra, soprattutto per quanto attiene al pensiero e a certo comportamento sono ancora molti. Vero è che valgono a chiarire meglio le testimonianze scelte con criterio pronto e preciso, tuttavia un fattore di maggiore utilità sarebbe stato offerto da una breve cronologia della vita — per quanto possibile — posta a chiarimento del numero imponente dei documenti e delle testimonianze, e delle acute annotazioni analitiche relative a quest'ultima parte. La persona di Camillo Renato, combattuta, dopo il processo di Bologna fra i contrasti, le inquietudini, le avversità, le polemiche, il carcere, l'esilio, sarebbe definita con contorni più netti e scavati, così come parve, sia pure nella relatività dell'uomo visto da Battistino Strozzi e da Tommasino Bianchi.

G. M.

RANIERO CANTALAMESSA: « L'OMELIA "IN SANCTUM PASCHA" DELLO PSEUDO-IPPOLITO DI ROMA » (Ricerche sulla teologia dell'Asia minore nella seconda metà del secondo secolo) - Edizioni Vita e Pensiero, Milano 1967.

Il lavoro del padre Cantalamessa ha per oggetto la collocazione storica di un'omelia pasquale (IP) raccolta in una collezione spuria del Crisostomo, e successivamente attribuita dal padre Martin, sia pure con qualche esitazione, a Ippolito di Roma. L'omelia viene dal padre Cantalamessa collocata nell'ambiente culturale e storico dell'Asia minore del secondo secolo. Il Cantala-

messa giunge a questa conclusione sia da un punto di vista letterario (influenza della retorica asiate, terminologia legata ai culti misterici e ad una conoscenza diretta dell'ellenismo) che storico (teologia influenzata della Pasqua quartodecimana, terminologia legata a un ambiente influenzato dalla gnosi, affinità non diretta ma mediata da fonti comuni, probabilmente liturgiche con Melitone).

Ma il lavoro di Cantalamessa non si limita a una ricostituzione dell'ambiente originario di IP: esso è anche uno studio organico della sua teologia. Questo studio offre ulteriori argomenti alla ricostituzione dell'ambiente storico di IP.

Gli argomenti studiati riguardano la dottrina trinitaria, l'antropologia, la cristologia, la soteriologia ed i sacramenti.

La dottrina trinitaria non mostra tendenza monarchiana: ciò esclude la posizione, sostenuta in forma dubitativa e alternativa dal Martin, di un ambiente romano attorno a papa Callisto: i termini di *apostolè* e di *oikonomia* di fattura ortodossa e antimonarchiana segnano questa diversa posizione di IP. Il punto debole è la mancanza di accenni allo Spirito Santo persona: il termine di « Spirito divino » è applicato al Verbo preesistente, oppure alla natura divina del Cristo storico.

L'antropologia è tripartita (corpo-anima-spirito), ma meno chiara è la dottrina di IP circa lo spirito, incluso nella struttura antropologica, sino a ritenerlo esso stesso bisognoso di salvezza.

La triplice struttura dell'*anthropos* si ripercuote nella triplice struttura del Cristo: così la morte del Cristo è vista come la divisione tra il corpo nel sepolcro, l'anima *ad inferos*, lo spirito di Dio. Il livello antropologico e cristologico è qui molto arcaico: l'autore lo fa notare mostrando il diverso trattamento che questo medesimo tema riceve in Origene.

L'intenzione antignostica dell'autore è visibile nella sua cristologia: in essa lo schema del divenire del Cristo è dalla preesistenza all'incarnazione. Manca un preciso riferimento escatologico, una dottrina del ritorno.

Tuttavia l'atteggiamento antidocetista e antignostico si sposa con una particolare attenzione ed interesse ai temi gnostici: la differenziazione è meno dura e violenta che nella polemica antignostica di Ireneo. Così l'assioma « quod erat non amisit, quod non erat assumpsit » va inquadrato in un contesto antignostico, che mette l'accento sul secondo termine dell'assioma, nonostante esso sia poi divenuto un cliché della polemica antiariana, dove lo accento è messo invece sul primo termine.

L'interesse della soteriologia sta nel suo carattere cosmico: qui la crocifissione è vista come una recreazione del mondo. Anche questo ha riferimento alla teologia della Pasqua quartodecimana. Il carattere cosmico della divinizzazione del mondo è rimasto nella teologia greca, ma legato all'incarnazione invece che alla crocifissione e alla Pasqua. L'autore ritiene di trovare in IP una testimonianza della dottrina del peccato originale, chiarificando un testo dell'omelia con un altro simile di Melitone. E ritrova qui ricordata l'unzione come rito dell'iniziazione cristiana legato particolarmente allo Spirito Santo: IP è anche la testimonianza di uno stadio di formazione della dottrina del carattere sacramentale.

L'omelia quale l'autore ce l'espone è veramente un frammento di vita della Chiesa nella storia. Essa ci mostra un momento francamente ellenistico del cristianesimo, in cui le concezioni filosofiche e le pratiche culturali elleniche vengono rettamente ma francamente usate come mezzo di spiegazione e di illustrazione del kerigma. E' importante notare il ruolo che tra le dottrine in particolare svolge lo stoicismo. Posta l'intenzione antidocetica e antignostica dell'autore di IP, lo stoicismo, così francamente antispiritualistico e cosmico, offriva un quadro non improprio per una mediazione del cristianesimo verso la cultura ellenica.

G. B. B.

J. M. SALLES-DABADIE: « RECHERCHES SUR SIMON LE MAGE » (L'« Apophasis megalé ») - Editions Gabalda, Paris 1969.

L'autore ritiene di poter fondare l'attribuzione del testo dell'*Elenchos*, riferito sotto il nome di Simone, al personaggio di tale nome presentatoci dalla tradizione cristiana primitiva. In realtà egli riesce a stabilire rilevanti affinità tra il linguaggio e il pensiero di Simone, quali le fonti cristiane ce lo riferiscono, e il linguaggio e la problematica delle citazioni attribuite a Simone dall'*Elenchos*.

Lo studio dell'autore è interessante ai fini della storia dello gnosticismo; si tratta di stabilire i passaggi che dalla tradizione ebraica e dalla cultura greca hanno condotto ai grandi sistemi gnostici. Ireneo colloca Simone già all'interno di essi: ma la testimonianza di Ireneo, che non rientra nello studio dell'autore, ci offre un giro di pensieri affine a quello dell'*Apophasis* ma già più lavorato in senso gnostico. Il Grant ritiene che vi siano state due fasi del pensiero di Simone, e che Ireneo e Ippolito ci conservino la seconda: dall'apocalittica alla gnosi. Il nostro autore non esamina invece queste testimonianze più tardive e considera soltanto fonti anteriori: gli Atti, Giustino, il *corpus* clementino. E' su questa base che egli ritiene di poter avallare la notizia dell'autore dell'*Elenchos* e attribuire a Simone la paternità dei testi che l'*Elenchos* riferisce. In gran parte si tratta di citazioni testuali, solamente ricucite dall'*Elenchos*, in modo che rende chiaramente distinguibile il testo dell'*Apophasis* dalle clausole di connessione dell'autore dell'*Elenchos*.

L'*Apophasis* non esprime un sistema gnostico: manca in essa l'idea della malvagità della materia, della conoscenza salvifica, la divisione degli uomini in classi.

La cultura dell'autore è ad un tempo ellenica e biblica. Non manca una certa parentela con Filone; e per questo il Salles-Dabadie fà dell'autore dell'*Apophasis* un contemporaneo di Filone, il che quadrerebbe con l'ipotesi di Simone.

Tuttavia mentre il fondo del pensiero filoniano è la Bibbia, qui la Bibbia è usata, come del resto Omero, come avallo ad un pensiero che si è costituito all'interno della filosofia greca. Abbiamo qui un chiaro emanatismo una divisione in Dio che è la causa della realtà cosmica: le coppie divine diventano il fondamento delle realtà cosmiche. Ma la misteriosa realtà che anima il divenire cerca attraverso di esso la sua compiutezza: e, cosa singolarissima, può anche fallire. Il *Pneuma*, l'*Estos*, possono venir meno, svanire. L'emanazione può finire in uno scacco.

Per quanto non vi sia nulla che suoni come malvagità della materia, abbiamo un punto di frattura con l'ellenismo classico. La realtà cosmica può significare il fallimento, lo svanire, della realtà divina da cui è nata.

In questo senso la ferma adesione dell'*Apophasis* all'idea della bontà della materia non esclude che in essa comincia ad insinuarsi l'idea gnostica di un fallimento, di una sciagura cosmica.

In questo caso l'*Apophasis* diventerebbe un importante gradino intermedio tra la filosofia e la cultura ebraica della diaspora da un lato e i sistemi gnostici dall'altro.

Qui ci sembra l'interesse dello studio e dell'ipotesi del Salles-Dabadie: l'aver indicato il carattere di punto di transito dell'*Apophasis*.

L'attribuzione del testo a Simone è certo più discutibile: ma anch'essa, ove potesse sicuramente dimostrarsi, sarebbe interessante. Essa darebbe al primo avversario interno del cristianesimo una precisa fisionomia storica e culturale, lo porrebbe al centro dell'intersezione tra ellenismo, ebraismo e gnosi.

Lo studio è suggestivo e stimolante

per la configurazione della fisionomia della prima grande eresia cristiana: fusione, alternativa al cristianesimo, di ellenismo e di ebraicità.

G. B. B.

PIERO SCAZZOSO: « RICERCHE SULLA STRUTTURA DEL LINGUAGGIO DELLO PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA » Vita e Pensiero editrice, Milano 1969.

L'interesse dell'autore, nella dibattuta questione dionisiana, si indirizza nel dimostrare l'unitarietà dell'opera del *Corpus Aeropagiticum*.

Le difficoltà di lettura del *Corpus* hanno condotto, nel corso dei secoli, ad un suo graduale smembramento e ad uno sfasamento del pensiero dionisiano.

Per affermarne l'unitarietà, l'autore si è valso del metodo dell'analisi linguistica, che egli sa assoggettare con duttilità e perizia. Attraverso tale analisi, lo Scazzoso cerca di indagare in che modo Dionigi accolga forza propulsiva che lo innalza ad assumere sensi spirituali » (p. 14).

Anche la questione della personalità di Dionigi, per molti ancora misteriosa, è più pacatamente avvicinabile con lo strumento del linguaggio, tanto il modo di esprimersi di Dionigi è inconfondibile e originale.

La domanda che si pone lo Scazzoso è la seguente: « di che intenzioni è veicolo la parola del *Corpus*...? Quale è il suo vero compito? » (p. 16). Dionigi riteneva il linguaggio dono divino, e avente come funzione quella di comunicare i discorsi divini senza alterarli.

Quindi, la presenza dell'idea nella parola, tesi cara a Dionigi, ne consentirebbe l'indagine anche non conoscendo l'epoca storica e l'individualità dell'autore.

Nella sua ricerca sul linguaggio molto si avvale lo Scazzoso del commento scoliastico di san Massimo il Confessore che, « sottolinea l'atticismo della lingua del *Corpus* e la capacità da parte del vocabolario pseudo-dionisiano di abbracciare un denso contenuto simbolico » (p. 20).

Acutezza dimostra poi l'autore nella parte riguardante gli elementi del linguaggio dionisiano. Lo Scazzoso procede con l'analisi dei superlativi, degli aggettivi ed avverbi, dei prefissi, dei termini composti, delle formule limitative, del metodo dispositivo del periodo, delle enumerazioni, dei periodi con cui iniziano le quattro opere del *Corpus*. Nell'analisi dei superlativi, per esempio, il superlativo assoluto ha funzione discriminante, « sottintende quasi un ulteriore e definitivo confronto con il passato e fa, per così dire, risaltare la vittoria cristiana sul paganesimo anche attraverso la disinvoltura con cui ormai la nuova religione faceva uso del vocabolario sacrale dei Gentili » (p. 37).

Gli aggettivi e gli attributi con alfa privativo si adattano particolarmente « al tema mistico delle opere pseudodionisiane in quanto esprimono la mancanza di ogni limite di principio e di fine, di dimensioni e di concetti puramente umani, tolti i quali, la conoscenza non può avvenire mediante un processo discorsivo normale, ma diviene una conoscenza di carattere sovrasensibile e mistica » (p. 43).

Dopo questa critica e scientifica messa punto, l'autore cerca di unificare il mondo dionisiano nell'espressione della « liturgia-Chiesa ». « Le due cene che si trasfigurano una ad opera dell'altra, la prima consumata nella vita liturgico-sacramentale della Chiesa terrestre, la seconda goduta dai beati alla presenza del Cristo nell'alto dei cieli, rappresentano i due punti estremi dell'universo dionisiano » (p. 81). L'avversario di Dionigi viene individuato in Giuliano Imperatore, « avendo avuto l'autore del *Corpus* lo scopo di superare dei pericoli, rappresentati dal risorgente paganesimo specie, dopo i tentativi di Giuliano l'Apostata » (p. 86). Viene

posta in luce una profonda differenziazione di Dionigi da Proclo, con il rigetto delle potenze intermedie mentre l'angeologia trova il suo fondamento nella Bibbia e nei padri. Con fine sensibilità per le vicende storiche del *Corpus* afferma: « Se dunque il pericolo rappresentato per molti secoli dal falso dionisiano diede origine ad incomprensioni e ad arbitrarie illazioni, non meno grave fu il pericolo opposto, a partire dal Rinascimento (Valla, Erasmo, Lutero), di aver voluto vedere nel quadro generale del *Corpus* null'altro che una deformazione neoplatonica del cristianesimo » (p. 88).

E' questa deformazione che lo Scazzoso contrasta con piena coerenza e precisione ed abbondanza di documentazioni, avendo sempre presente la situazione attuale della Chiesa.

« La concezione infine della grande liturgia - Chiesa si contrappone decisamente, non in alcuni particolari, bensì nella sua totalità, alla religiosità neoplatonica, caratteristica di una piccola élite intellettuale » (p. 88).

La liturgia viene a prendere così il suo vero carattere anagogico, al quale Dio presiede, ed è per mezzo della sua forza traente che si compie il ciclo dell'*exitus-reditus*.

« Lo pseudo-Dionigi parla della discesa dei doni divini e della salita che questi provocano negli esseri: è una doppia corrente, cristianamente trasformata rispetto al medesimo tema trattato da Plotino, Proclo... Dio che fa sempre il primo passo nello stimolare l'ascesi mistica, manifesta la sua filantropia sollecitando le coscienze verso il sinergismo » (p. 107).

Un altro dei meriti dello Scazzoso è di non indulgere alla moda di dare valore assoluto all'apofatismo.

E' vero che l'apofatismo cristiano, nel libro, è posto come anima della liturgia-Chiesa pseudo-dionisiana, ma è visto nella necessaria complementarità catafatica, della teologia positiva ed analogica. Nei *Nomi divini* (680 C), vi sono i due esempi della fune lasciata calare dal cielo e della nave attaccata allo scoglio, rivelativi della forza anagogica di Dio, traente in alto.

Viene pure differenziato l'apofatismo pagano da quello cristiano, e con sottile acutezza è posto in luce il modo del tutto personale con cui Plotino deduce dell'apofatismo di Platone delle conseguenze che questi non aveva voluto trarre. A seconda che l'apofatismo, scala per giungere a Dio, sia visto come autosufficiente o integrabile nella rivelazione, si diversificano le due vie.

L'indagine dell'apofatismo nei padri è fatta rilevare con viva sensibilità: « Clemente Alessandrino presenta una tematica che ritroveremo al completo nei cappadoci e nello pseudo-Dionigi » (p. 121), afferma l'autore, giovandosi, ci pare, dei preziosi studi del Pera sull'argomento.

Per definire la funzione della Chiesa-liturgia, decisiva è la domanda: « Quali sono i rapporti tra neoplatonismo e cristianesimo nella teoria apofatica dello pseudo-Dionigi? » (p. 123).

Lo Scazzoso pensa giustamente di escludere una mascheratura dei temi pagani con posizioni bibliche. Ed a confronto di ciò invoca l'idea di creazione, che ha mutato radicalmente la discesa teofanica e la salita a Dio. Ciò comporta un diverso e perfino opposto valore dell'apofatismo, e la purificazione della salita avviene « nel concorde sinergismo umano-divino, e presuppone insieme con la catarsi « dalla vita contraria » quegli stati interiori di amore, di adorazione, di stupore consoni al pensiero biblico-cristiano » (p. 125).

Ma tutto l'interesse dello Scazzoso verte sulla Chiesa, e nell'ultima parte anche sull'architettura della Chiesa, come espressione di precise prese di posizioni teoretiche.

Viene così finalmente sollevato, anche se non esaurito, il problema tanto importante dell'arte occidentale e bizantina, e sono poste delle basi per discutere se essa dipenda veramente dalle teorie neoplatoniche.

Cosa molto problematica a sostenersi, dopo quanto detto dallo Scazzoso, e dopo gli ultimi studi del Puech, dell'Ivanka e specialmente del Pera su Dionigi. « Il paragone con l'arte a proposito della struttura dell'opera pseu-

do-dionisiana non è fuori di luogo: anzi, si potrebbe dire, è illuminante » (p. 133).

E dell'arte si serve per indagare le influenze dello pseudo-Dionigi « nel mondo bizantino e nel medio-evo » valendosi della sua perfetta conoscenza dei rapporti tra Dionigi e Dante, Dionigi e Sigieri, quest'ultimo architetto ideatore di Saint-Denis.

E conclude che gli influssi di Dionigi in occidente cessarono « con l'avvento del razionalismo rinascimentale, quando, tra l'altro, lo pseudo-Dionigi fu interpretato dai latini secondo una intenzione neoplatonica contraria al suo carattere » (p. 198).

Il volume è quindi una fondamentale introduzione per il lettore italiano nell'avvicinare il *Corpus*.

E pur nell'estensione, le tesi care allo Scazzoso della possente unitarietà, dell'interferire e del riverberare delle varie opere del *Corpus* le une sulle altre, in un dialettico rapporto uno-molti, sono attentamente perseguite.

In questa sede è stato possibile solo rilevare alcuni momenti principali. Qualche punto rimane forzatamente meno chiaro od elusivo in tanto orizzonte: così il carattere ritenuto non genuino, rispetto alla natura del *Corpus*, del capitolo quarto dei *Nomi divini*, riguardante l'importantissimo problema del male. Non è senza gravi conseguenze che lo si può espungere.

L'individuazione della personalità di Dionigi non è poi così evadibile come propone il Corsini. Infatti alla fin fine si termina per ricollocare Dionigi in una cultura definita, con legami ben individuati, e con dipendenze stringenti. Ma da questi frangenti l'autore ha preferito tenersi lontano e concentrarsi sull'ecclesiologia in Dionigi, e sull'apofatismo e catafatismo, anima della Chiesa.

Lo Scazzoso ha ben avvertito, come aveva avvertito prima ancora il Pera, quanto i nostri tempi abbiano bisogno di una ecclesiologia, e come questo sia uno dei problemi fondamentali.

Ci pare che il rivolgersi ai padri cappadoci ed a Dionigi per trarre indicazioni, sia stata la scelta più felice che si potesse fare, perché la Chiesa per Dionigi era: il regno di Dio, i presenti nel luogo sacro durante la Messa, una realtà sociale che racchiude in sé tutto ciò che c'è di più sacro, ed Ierarchia.

E. I.

LEONE MAGNO: « OMILIE - LETTERE » - A cura di Tommaso Mariucci, edizioni Utet, Torino 1969.

Tutte le omelie e tutte le lettere di san Leone sono qui contenute. Abbiamo così anche la versione italiana del *Tomus ad Flavianum*. Le formule cristologiche leoniane sono divenute le formule cattoliche con la solenne canonizzazione calcedonense del *Tomus ad Flavianum*. E' significativo notare come tutta la tematica leoniana sia poi ricondotta continuamente a questo tema. Se paragoniamo gli scritti di Leone a quelli dei padri del quarto secolo, sentiamo che la vita culturale attorno ad essi si è ridotta, che è meno urgente lo sviluppo di una paideia cristiana della società, la formazione di una cultura globale cristiana, capace di contenere in sé la totalità dell'orizzonte culturale. Quel che interessa Leone è ora ricondotto alla centralità del dogma, non all'abbondanza della cultura cristiana. La precisione dogmatica è al centro dei suoi interessi, la religione e l'azione che ne consegue è il motivo fondamentale del suo parlare e del suo agire.

L'opera di Leone ci è qui offerta in bella edizione e buona traduzione: un invito di più a conoscere la fede cristiana alle sue sorgenti, come norma del vivere oggi.

G. B. B.

MARIO ERBETTA: « GLI APOCRIFI DEL NUOVO TESTAMENTO » (Volume terzo: « Lettere e apocalissi ») - Marietti editore, Torino 1969.

Il professor Erbetta raccoglie in questo volume la traduzione italiana degli apocrifi del Nuovo Testamento, che hanno forma di lettere o di apocalissi. Tra le apocalissi, egli comprende anche il pastore di Erma, che considera anzi « la più originale delle apocalissi apocrife del Nuovo Testamento ». L'importanza della edizione attuale degli apocrifi è particolarmente importante, ora che anche questa letteratura viene sempre più inclusa nello studio delle origini e della prima vita della Chiesa. Testi di grande importanza come l'*Epistola* degli apostoli, l'*Ascensione* di Isaia, l'*Apocalisse* di Pietro, l'*Apocalisse* di Paolo sono ora accessibili in buona traduzione al lettore italiano e corredati da una pregevole introduzione storico-letteraria e di un commento. Le particolari caratteristiche dottrinali, le testimonianze che vengono offerte sulla storia della dottrina cristiana e della vita della Chiesa, la storia del testo, la sua possibile cronologia, le influenze che ha subìto o determinato vengono messe innanzi al lettore.

L'orientamento teologico è sempre sicuro e soddisfacente. La letteratura apocrifa coinvoglia spesso elementi gnostici, cosa che l'Erbetta ha messo debitamente in luce, specie nel secondo volume, dedicato agli atti apocrifi e alla leggenda sulla vita degli apostoli. La differenza tra letteratura canonica e apocrifa, dal punto di vista dottrinale, vien messa in chiara luce. Piace notare che la categoria del « giudeo-cristianesimo » come forma di prima teologia cristiana (tesi fondata spesso su testi come l'*Ascensione* di Isaia, l'*Apocalisse* di Pietro o le *Odi di Salomone*) non è mai accennata dall'autore, che nota sempre chiaramente il discrimine dottrinale che divide gli apocrifi dai canonici e anche da testi ecclesiastici di età apostolica e subapostolica.

G. B. B.

JEAN GUITTON: « LA PENSÉE ET LA GUERRE » Editions Desclée de Brouwer, Bruges 1969.

L'avvento dell'era nucleare ha provocato una straordinaria rinascita del pensiero strategico, imponendone il linguaggio anche ai politici, così come avvenne per la teologia dal primo medio evo alla controriforma e per l'economia dall'inizio dell'era industriale sino ad oggi. Se per secoli il problema dell'autorità papale e del magistero ecclesiastico riversò le sue definizioni dall'àmbito della teologia e del diritto canonico al linguaggio dei regnanti e dei loro ministri, se successivamente l'oratoria dei parlamentari borghesi non poté prescindere da alcuni rudimenti tratti dall'economia politica, oggi espressioni come «dissuasione», «deterrente », « risposta flessibile o massiccia », « escalation » stanno rapidamente passando dal nuovo gergo specialistico della strategia nucleare a un livello comiziale.

Dal fatto, con le sue esigenze di interpretazione, nasce una filosofia. E non è forse un caso se la maggior parte dei pensatori cimentatisi coi problemi quasi completamente inediti posti dalla strategia dell'éra atomica sono dei civili: Kahn, Kissinger, Schelling, Halperin, Wohlstetter, Bewie, Brodie, Buchan, Aron, Schmidt, Sommer, eccetera, sino agli italiani Ducci e Gaia

(quest'ultimo con lo pseudonimo di Roberto Guidi). Al lungo elenco ora si aggiunge con un po' di timidezza il filosofo cattolico Jean Guitton, membro dell'*Académie française.*

Pochi lo conoscevano cultore, e da lungo tempo, di dottrine militari. Un piccolo segreto, che sarebbe rimasto confinato nell'àmbito dei professionisti francesi dell'arte militare, se un editore non l'avesse spinto a raccogliere in volume alcune conferenze tenute in vari periodi alla scuola di guerra dell'esercito e della marina francese. La prima, che ha per tema « Hitler, la rivoluzione e la guerra », risale addirittura al maggio 1940.

Sembrerà a molti curioso di vedere accostare il nome ed il pensiero di Pascal a quello del generale Beaufre, uno dei teorici della « force de frappe » gollista, in un saggio intitolato « filosofia della dissuasione nell'éra nucleare », mentre è proprio questa capacità di stabilire un contatto ed una intercomunicazione tra interessi totalmente diversi ed apparentemente estranei, che trasforma una cultura libresca in cosa viva. Guitton, del resto, ha per il pensiero militare un rispetto che si riscontra assai di rado negli ampienti cattedratici, ed accanto a Pascal, a Leibnitz, a Hegel, a Bergson, cita correntemente non solo le massime di Napoleone, ma addirittura le « grandi opere » del maresciallo Foch, condottiero dell'esercito francese nella prima guerra mondiale, cioè in un conflitto che presso tutti i contendenti e tutti i fronti segnò storicamente uno dei gradi più bassi della genialità e della concezione strategica. Ma Guitton, avendo meditato gli scritti di Foch, vi riconosce come « tratto rimarchevole l'aver pensato vent'anni prima ciò che doveva fare, illustrando nella sua esistenza questo strano potere del pensiero profondo, che è di profetizzare se stesso » (p. 68).

E' l'ammirazione dell'uomo di studio, per il quale il tempo è scarsamente condizionante, di fronte all'uomo d'azione, costretto a pensare e decidere contro il tempo e ancor prima di sapere esattamente come stanno le cose. Il pensatore da tavolino dispone prima tutti i termini di un problema e poi con piena calma tenta di risolverlo. Lo stratega non ha questa comodità ed ancora di meno ce l'ha il tattico sul campo di battaglia: è costretto a decidere al buio, aiutandosi con l'intuito, l'immaginazione ed una scienza che deve trasformarsi nel momento più grave quasi in atto riflesso. La sua decisione appare pertanto più vicina a quelle che si prendono nell'ordine morale: agisco come sento di dovere, senza attendere certezza, giacché in questa attesa sicuramente sbaglio.

E' il meccanismo del comportamento morale, che non può aspettare la sicura conferma del premio o del castigo per indirizzarsi, ma deve farlo prima. Ed anche quello dell'azione profetica. Guitton insiste su questo punto, chiamando anche a testimone Liddel Hart, il grande storico e teorico militare inglese.

« Liddel Hart considera che fra tutte le forme d'azione concepibili la più efficace alla distanza, la più sicura in definitiva di vincere, sia quella dell'uomo che dice senza mezzi termini tutta la verità: quest'uomo egli lo chiama profeta. Ovviamente l'azione del profeta, aggiunge, si subordina a quella del capo, ed il capo deve essere nel contempo stratega e filosofo: un responsabile deve cioè preoccuparsi di incarnare la verità indicata dal profeta, deve proporzionarla alle circostanze e rassegnarsi al male inevitabile. La prudenza del capo non deve sacrificare il vero all'espediente. E' ancor preferibile, aggiunge Liddel Hart, che il capo sia, come il profeta, lapidario... giacché la scienza, la tecnica e di conseguenza la politica e la strategia non sono che dei mezzi per avvicinare l'uomo al suo fine ultimo, che è il possesso della verità e della felicità, ciò che gli antichi chiamavano: saggezza » (p. 13-14).

Questo legame della strategia con la filosofia e coi fini ultimi si è mostruosamente rafforzato negli ultimi tempi, che vedono « coincidere il *mito* e la *realtà:* da una parte una forma nuova della guerra, che è una strategia

di tipo psichico, proponendosi di agire sull'inconscio umano con dei miti; e d'altra parte una forma inedita di arma, fondata sulla potenza della composizione e della liberazione della materia, che differisce *toto coelo* da tutto ciò che fu chiamato *arma* dopo il selce, il ferro e il fuoco » (p. 17).

Con la comparsa dell'arma assoluta, che rende per la prima volta concepibile il suicidio dell'umanità, la strategia riporta l'idea di infinito nell'àmbito politico. Secondo Guitton ciò provoca la nascita di una *metastrategia*, neologismo per affermare appunto il rafforzamento dei legami tra l'arte della guerra e le concezioni generali. Non che questi legami mancassero già prima, ma si concedeva più facilmente una separazione tecnica fra l'una e l'altra cosa: « La guerra è sempre stata quasi sempre guerra sacrale, al servizio d'una religione, d'una teologia, di una mistica e d'una ideologia. Ma dal momento in cui gli stessi princìpi filosofici e morali sull'esistenza, la vita, la natura umana, quindi sull'onore, erano ammessi da entrambe le parti, la strategia poteva rinunziare agli interrogativi ed alle opzioni della metafisica » (p. 211).

Queste opzioni sono ora alla base dell'arma assoluta: « Abbiamo parlato della tentazione che potrebbe avere un capopopolo di fronte alla possibilità di conquistare per sempre l'Impero universale. Tentazione che non implica alcun suicidio, né individuale né collettivo. Ma assai più verosimile sarebbe la tentazione della disperazione, quando un popolo possessore dell'atomo fosse minacciato di schiavitù materiale e spirituale e mormorasse il *Potius mori! Piuttosto morire!* Non sarebbe il più alto coraggio, la più alta ragione di vivere? » (p. 214).

L'azione nucleare, insomma, dipenderà sempre più da una concezione metafisica e non soltanto da un calcolo politico. Guitton osserva peraltro come l'umanità rimanga nonostante tutto fiduciosa. Sul fondamento di tanta fiducia non osa, concludendo, pronunziarsi: « Quel che so è che il momento della scelta fra il peggio e il meglio arriverà presto, e che la strategia è il demonio su cui questa scelta si farà. E' per questo che la strategia interessa tutti » (p. 218).

G. A.

HENRY ANSGAR KELLY: « LA MORTE DI SATANA » - Traduzione di Lucia Pigni Maccia, Bompiani editore, Milano 1969.

L'autore, definito nella presentazione del libro « teologo laico cattolico », ma in realtà assai più vicino, come scelte pregiudiziali e impostazione di fondo, allo stile e allo spirito della Riforma, cerca, attraverso questa sua opera, di sottolineare l'improbabilità dell'esistenza di Satana.

« Anche se è possibile che gli spiriti cattivi esistano — afferma come conclusione del suo libro — oggi non sembra probabile; ma, che essi esistano o meno, non occorre, a quanto pare, credere in loro per affrontare i problemi della vita umana. Considerati i danni che la credenza nella demonologia ha provocato in passato e considerata pure la problematicità della sua presunzione di occupare un posto nella rivelazione e nella teologia cristiane, sembrerebbe meglio agire come se gli spiriti cattivi non esistessero, fino a quando la loro esistenza non si imponga ».

Questa la sua tesi. Ma con quali argomentazioni la sostiene? Interpretando in primo luogo i passi della Scrittura, in cui si parla di creature spirituali perverse, come convenzioni linguistiche o rappresentazioni folcloristiche o allegoriche. In secondo luogo,

attribuendo le manifestazioni sensibili della presenza demoniaca (stregonerie, ossessioni, eccetera) ad aberrazioni psicanalitiche o ad anomalie fisiche e nervose. Individuando infine, sostanzialmente, la causa di tutte le tentazioni spirituali nelle tendenze tipiche della carne e della natura umana. In linea con tutto questo, egli logicamente nega che vi sia a base della demonologia una qualche consistenza dogmatica.

In tutte le definizioni conciliari in cui si parla dei demoni — egli osserva — l'esistenza di tali creature viene semplicemente data per scontata; « ma dire che in una definizione conciliare una tesi è presupposta, equivale a dichiarare che non è oggetto della definizione stessa» (p. 162). In altri termini, per rimanere coerenti al ragionamento dell'autore, al limite occorrerebbe definire in maniera diretta, dogmaticamente, non solo l'esistenza di ognuna delle creature spirituali, ma quella stessa di tutti i protagonisti, profeti e personaggi vari, che compaiono nella Scrittura; e forse definire solennemente che l'uomo esiste e che anche il mondo materiale esiste.

Egli, tuttavia, non si ferma qui. Subito dopo aggiunge, infatti, maliziosamente, che nemmeno l'esistenza degli angeli è stata definita dai concili...

Inutile proseguire. In realtà, certa libera opinione moderna, che non di rado si qualifica purtroppo cristiana e cattolica, sembra che attui di fronte al cristianesimo la politica del carciofo: demolire cioè tutta la costruzione staccandone pian piano, elegantemente, una foglia alla volta.

Nel nostro caso, si comincia ad esempio con il diavolo e con gli angeli; si alterano poi, uno dopo l'altro, tutti i vari aspetti e caratteri della fede, della morale, della rivelazione, finché la struttura centrale non rimanga, secondo il gusto di codesti innovatori, solitaria e scarnita. Così, l'obiettivo immediato e apparente può essere certo negare Satana. Ma l'obiettivo vero è negare Dio.

G. F.

C. LARCHER: « ETUDES SUR LE LIVRE DE LA SAGESSE » - Editions Gabalda, Paris 1969.

Il libro del padre Larcher raccoglie cinque ampi studi sul libro della *Sapienza*, ordinati a un commentario di prossima edizione cui l'autore in qualche punto rimanda.

Salvo il primo saggio, che è un'aggiornata messa a punto sulla storia della canonicità di *Sap*, gli altri quattro affrontano il problema delle fonti e dell'influenza per risolvere i problemi di dottrina.

Il Larcher esamina le possibili sorgenti ebraiche di *Sap*: sia i libri canonici (proto e deutero) sia soprattutto Filone e Qumran. I possibili rapporti tra *Sap* e Qumran sono stati particolarmente notati dal Philonenko, che è giunto persino a leggere in *Sap* II la storia del maestro di giustizia. L'autore fa notare le differenze tra *Sap* e Qumran: non si trovano in *Sap* il determinismo di Qumran o la dottrina dei due spiriti. Centro di attenzione in *Sap* è il problema della vittoria sulla morte, il problema dell'immortalità. Ciò non è centrale in Qumran, dove l'escatologia rimane incerta. Infine né lo Spirito, né la Sapienza o la Parola sono personificati in Qumran.

Anche i punti di contatto e di diffidenza con Filone sono esaminati dal Larcher: l'assenza dell'allegoria e di ogni accenno alla dottrina delle idee in *Sap*, così come dei marcati accenni alla cultura ellenistica, escludono la dipendenza da Filone. Le affinità di temi e di problemi indicano un medesimo ambiente di provenienza. Per l'autore, *Sap* è stato scritto ad Alessandria da un ebreo della diaspora. Anche il confronto con Enoc e con la lettura giudeo-ellenistica rivela e l'inserimento di *Sap* nel contesto culturale e dottri-

nale dell' Israele del suo tempo e la sua fondamentale originalità.

Tali conclusioni sono raggiunte anche dal capitolo che considera le influenze ellenistiche. Per il Larcher, l'autore di *Sap* conosce la letteratura greca, particolarmente i tragici: la commedia nuova è presente in una citazione di Menandro. La conoscenza dei filosofi è reale, ma non di prima mano: senza pensare alla mediazione delle Doxografie che offrono, secondo il Larcher, informazioni a livello inferiore da quelle fornite dall'autore di *Sap*; si potrebbe ricorrere al genere letterario delle analogie, anche se la presenza di questo genere nel primo secolo a. C. non è attestata. Il Larcher esclude ogni infeudamento dell' autore di *Sap* a una scuola, in particolare respinge la tesi di un preciso rapporto tra *Sap* e Posidonio.

Gli ultimi due capitoli sono legati ai temi più dottrinali: la dottrina sull'immortalità dell'anima e il rapporto tra Sapienza e Spirito in *Sap*.

La nozione di immortalità (*aftanasìa, aftarsìa*) sono in *Sap* più importanti della nozione di vita (*zoè*): immortalità connota propriamente la vita divina. Larcher parla di una « immortalité qualifié » che è privilegio dei giusti: questa è l'immortalità cui *Sap* si riferisce. Anche il concetto di morte è posto in relazione con questa idea di immortalità come attributo della vita divina e del giusto in quanto partecipe di essa: infatti anche morte è un termine qualificato per *Sap*: è la sorte degli empi. Tuttavia l'immortalità naturale dell'anima, fondata sulla natura speciale, come dice il Larcher, di essa, è sempre presupposta. Sia la comune mortalità (quella del corpo) che la comune immortalità (quella dell' anima) vengono qualificate escatologicamente, cioé come partecipazione o rifiuto dei beni divini.

Il Larcher discute anche ampiamente dello stato intermediario tra morte e glorificazione: in *Sap* inizia il completo superamento del concetto ebraico del luogo comune post-mortem dei giusti e degli ingiusti: lo sheol. Tuttavia *Sap* distingue sempre uno stato intermedio da uno stato definitivo, in particolare per i giusti: uno stato in cui essi sono nella mano di Dio, da uno stato in cui essi giudicano il mondo. Il secondo stato implica la resurrezione corporale? E solo quella dei giusti o anche quella degli empi? In nessun testo, Larcher vede chiaramente insegnata la resurrezione della carne, che non era ancora nel primo secolo a. C. credenza comune in Israele. Tuttavia probabilmente l'autore di *Sap*, afferma il Larcher, l'ha conosciuta. Il Larcher segue, nello studio di *Sap*, l'interpretazione che del libro di Henoc, su questo medesimo punto, ha dato il Grelot.

Nell'ultimo capitolo il Larcher studia il rapporto della Sapienza con lo Spirito: cioè con l'altra grande manifestazione, ad un tempo intra ed extra divina, che sia conosciuta dalla Bibbia prima di Cristo.

Conformemente al suo metodo, il Larcher considera prima il problema della Sapienza nei testi che precedono *Sap* e particolarmente Proverbi e Ecclesiastico: una certa ipostizzazione della Sapienza è infatti presente anche in questi due libri. Il Larcher vede in questi testi indicata con Sapienza una realtà complessa, che è meno un attributo divino che una virtù od una energia divina in azione, una personificazione della grazia divina comunicata all'uomo. Nell'Ecclesiastico, la Torah è un effetto della Sapienza ma non la esaurisce. La Sapienza è infatti comunicata a tutti gli uomini di buona volontà.

Il Larcher sottolinea la mediazione che la parola profetica ha fornito alla idea della Sapienza preesistente, al concetto di una personificazione della comunicazione divina. Il problema in *Sap* si fa ancora più complesso perché a questo originale tema ebraico si è unita l'intenzione di ricondurre ad esso nozioni platoniche e stoiche, come il concetto platonico di Anima del mondo e quello stoico di *Pneuma*. Questo secondo concetto ha condotto a definire la Sapienza come spirito, integrando la nozione biblica di spirito (presenza-comunicazione di Dio, in funzione sote-

riologica) con quella stoica, in cui la principale funzione del *Pneuma* è di unire e vivificare il mondo. Anche alcuni aspetti della pronoia stoica vengono attribuiti alla sapienza: essa conosce tutte le cose, anche le future. Ma diversamente dalla pronoia, essa non ha per oggetto il fato, l'*eimarmène*, ma la provvidenza biblica, cioè la salvezza, a cui tutto è ordinato, anche il cosmo. Così una linea di pensiero rigorosamente biblica usa il linguaggio stoico e gli offre una diversa prospettiva di pensiero, un diverso significato. Come l'Anima del mondo, la Sapienza di *Sap* è autocinetica, si muove da sola. Alcune immagini del linguaggio platonico (raggio, emanazione, specchio, immagine) sono presenti in *Sap*. Considerata in se stessa o solo in riferimento alla cultura greca ed ebraica del tempo, *Sap* non rimane del tutto chiaro, almeno al livello attuale delle fonti.

Per la personificazione della Sapienza, l'ultima parola del Larcher è che in *Sap* la Sapienza è personificata come espressione adeguata dell'agire di Dio nel mondo e degli attributi che impregnano questo agire. Ma se *Sap* viene considerato nell'unità della Bibbia e della *historia salutis*, allora la sua capacità di introdurre al Cristo è di importanza analoga a quella offerta dai profeti: non a caso Paolo e Giovanni hanno attribuito al Cristo gli attributi della Sapienza, particolarmente come è configurata nel nostro libro, in cui è massima l'unità con Dio.

Forse l'ipotesi del Robert, di una lettura messianica di *Sap* richiedeva qualche miglior considerazione.

Il libro fa ad ogni modo il punto sugli attuali studi su *Sap*. Questi studi sono in gran parte cattolici perché i deuterocanonici sono esclusi dal canone ebraico e da quello protestante, e sono incertamente presenti in quello ortodosso. Ma essi offrono un lato di grande rilievo sia dal punto di vista biblico che da quello storico perché sono al centro del grande mutamento che condusse all'esplosione cristiana.

G. B. B.

RICEVUTI

Autori vari: « La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa » - A cura di Vincenzo Fagiolo e Gino Concetti, Vallecchi editore, Firenze 1969.

Thomas F. Hulme: « Meditazioni » - Introduzione di Rodolfo Quadrelli, traduzione di Ettore Re, Vallecchi editore, Firenze 1969.

Giuseppe Alberigo: « Cardinalato e collegialità » (Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo) - Vallecchi editore, Firenze 1969.

Giulio Girardi: « Credenti e non credenti per un mondo nuovo » - Vallecchi editore, Firenze 1969.

Julius Evola: « Rivolta contro il mondo moderno » (Terza edizione riveduta) - Edizioni Mediterranee, Roma 1969.

Carlo Boyer: « Sant'Agostino e i problemi dell'ecumenismo » - Editrice Studium, Roma 1969.

Leslie Dewart: « Il futuro della fede » - A cura di Giuliano Riva, editrice Queriniana, Brescia 1969.

Maurice Bellet: « Le sens actuel du christianisme » - Editions Desclée de Brouwer, Bruges 1969.

M. Mannati: « Les Psaumes » - Editions Desclée de Brouwer, Paris 1968.

Carl Th. Dreyer: « Gesù » (Racconto di un film) - Traduzione di Ernesto Ferrero, Einaudi editore, Torino 1969.

Autori vari: « Equilibrio coniugale e regolazione delle nascite » - Traduzione di G. Villa e L. Scarpat, Paideia editrice, Torino 1969.

Peppino Orlando: « Karl Barth contro la secolarizzazione » - Sabatelli editore, Genova 1969.

André Marie Dubarle: « Il peccato originale nella Scrittura » - Traduzione di Ettore Zerbino, editrice AVE, Roma 1968.

Gertrude d'Helfta: « Oeuvres spirituelles » (Tome III: « Le Héraut », livre III) - Editions du Cerf, Paris 1969.

Autori vari: « Le message de Jésus et l'interprétation moderne » - Editions du Cerf, Paris 1969.

Pierre Benoit: « Exégèse et théologie » - Editions du Cerf, Paris 1969.

Jean Moussé: « Fede in Dio fede nell'uomo » - Traduzione di Paola Baracchi, Cittadella editrice, Assisi 1969.

Juan Arias: « Il Dio in cui non credo » - Traduzione di Clara Bertini, Cittadella editrice, Assisi 1969.

Autori vari: « Ateismo e secolarizzazione » - Cittadella editrice, Assisi 1969.

Andrea Piola: « Scritti di diritto ecclesiastico e canonico » - Giuffrè editore, Milano 1969.

Salvador Vergés y José Maria Dalmau: « Dios revelado por Cristo » - La Editorial Catolica, Madrid 1969.

Miguel Nicolau: « Teología del signo sacramental » - La Editorial Catolica, Madrid 1969.

« Las correcciones al catecismo holandés » - Texto redactato por E. Dhanis, J. Visser y H. J. Formann, La Editorial Catolica, Madrid 1969.

Max Delespesse: « Una comunità che si chiama Chiesa » - Traduzione di Claudia Sacconaghi, Jaca Book editrice, Milano 1969.

Maretta Campi - Robi Ronza: « Spagna: per una Chiesa libera » - Jaca Book editrice, Milano 1969.

Henri-Irénée Marrou: « Teologia della storia » - Traduzione di Riccardo Mazzarol, Jaca Book editrice, Milano 1969.

Giuseppe Satta: « Tempo vissuto » (Poesie) - Cultura editrice, Firenze 1969.

Vincenzo Mannise: « Il gioco e le ombre » (Poesie) - Cultura editrice, Firenze 1969.

Luis Amado Blanco: « Città ribelle » (Romanzo) - Traduzione di Arrigo Repetto, Cultura editrice, Firenze 1969.

Autori vari: « Dibattito sul linguaggio teologico » - A cura di Enrico Castelli, Istituto di Studi Filosofici editrice, Roma 1969.

Angelo Civera: « Lumen gentium » (Corso di istruzioni catechistiche) - Istituto Padano di Arti Grafiche editrice, Rovigo 1969.

Jean Danièdou - J. P. Jossua: « Cristianesimo di massa o di élite » - Jaca Book editrice, Milano 1969.

Redazione 'Quarto Mondo': « Dalla secolarizzazione alla comunità cristiana » - Jaca Book editrice, Milano 1969.

Luigi Della Torre - Gino Stefani: « La messa per le comunità giovanili » - Queriniana editrice, Brescia 1969.

Autori vari: « Mysterium salutis » - (Volume terzo: « La storia della salvezza prima di Cristo ») - Traduzione di Antonio Dusini, Queriniana editrice, Brescia 1969.

Battista Mondin: « I grandi teologi del secolo ventesimo » (I teologi protestanti e ortodossi) - Borla editore, Torino 1969.

Battista Mondin: « La declericalizzazione del prete: sacralità in crisi? » - Borla editore, Torino 1969.

Henri Gaubert: « La rinascita di Israele » - Traduzione di Maria Ghisalberti Poma, Borla editore, Torino 1969.

Narcissus Dominguez: « Apocalypsis Jesu Christi » (Commentarium ecclesiologicum) - Matriti ediccion, Madrid 1969.

Jean-Marie Bonifay: « La nature de la science politique dans l'ouvre de Jacques Maritain » - Atalta éditions, Vauvenargues 1969.

Ricardo Garcia Villoslada: Raices historicas del luteranismo » - La Editorial Catolica, Madrid 1969.

Mario d'Eufemia: « I fondamenti dell'esperienza politica » - Istituto Editoriale del Mediterraneo, Roma 1969.

POSTILLE

IL DILEMMA DELL'ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA: BULTMANN O FEUERBACH? — *Ai membri dell'associazione teologica italiana è stato inviato un documento di base per la preparazione di un loro contributo al convegno dell'associazione rinviato di un anno. Il meccanismo di raccoglimento e di ordinamento dei contributi non è del tutto chiaro: ma il problema maggiore non è questo. Esso è dato dal cambiamento del titolo del convegno: da « Antropologia e teologia », esso è divenuto « Teologia come antropologia? ». Il cambiamento non sta nel punto interrogativo, come sembra che il testo insinui: sta nel « come ». La circolare afferma che « il discorso è di fondo, ed equivale a chiedersi che cosa è la teologia ». Ma questa è domanda innocentissima: in realtà, il tema equivale a chiedersi se la teologia abbia un senso in quanto antropologia, il che è ben diverso.*

Ciò risulta anche dalla domanda chiave del convegno, quale la circolare la presenta: « esistono contenuti che materialmente (in modo che questo oggetto materiale abbia un'esistenza indipendente) si riferiscono a Dio, oppure l'aspetto "teologico" è solo "formale" (in quanto Dio è l'autore della rivelazione), ma le affermazioni della rivelazione si riferiscono (come oggetto unico inteso attraverso e al di là di ogni affermazione) solo alla esistenza umana e al suo destino? ».

La nostra associazione teologica non manca né di coraggio, né di chiarezza. Questo è un esplicito e nitido latino.

Esistono due ipotesi: o Dio ci ha parlato di Dio, o ci ha parlato solo dell'uomo. Ma vien fatto subito da domandarsi: come facciamo a sapere, nella seconda ipotesi, che Dio ha parlato? Perché anche la semplice affermazione: Dio ha parlato, non è più un'affermazione esclusivamente antropologica: è un'affermazione su Dio.

Il secondo termine del dilemma è, dunque, rigorosamente contraddittorio. Nessuno degli autori che poi la circolare cita, né Bultmann, né Rahner (e certo non Feuerbach), potrebbero accettare un linguaggio così scopertamente contraddittorio.

Di questi due termini, quale sceglie l'associazione teologica, posto che voglia predeterminare sino a questo punto, in una circolare, la discussione del convegno?

Ma la nostra associazione si è assunta, nei suoi dirigenti, una funzione di leadership: e predetermina, scegliendo proprio il secondo termine della alternativa.

Ai partecipanti al convegno, l'associazione lascia una scelta estremamente semplificata: o Bultmann (via Rahner), o Feuerbach.

Questi sono dunque i nuovi loci theologici: *un ben radicale « aggiornamento ». Si potrebbe obiettare che il visibilmente preferito di questi* loci novissimi, *il Feuerbach, ha più di cent'anni, e che Marx lo considerava già superato. Ma a che vale? Sembra che i giochi siano fatti: almeno, quel che è certo, è che, salvo i « nuovi padri »,* rien ne va plus !

Ma veniamo alla nostra circolare. Essa ricollega Bultmann a Schleiermacher: e il collegamento può per certi aspetti essere discutibile e sor-

prendente. Ma la circolare si muove a linee molto larghe. A Bultmann (via Heidegger) viene collegato Rahner, grazie al quale si può dire che la teologia cattolica è più vicina alla demitizzazione.

Ma questa linea è considerata dalla circolare « prevalentemente agostiniana » e dunque « in ultima analisi prescinde, se non vede con sospetto, il rapporto uomo-storia ».

Che si intende per rapporto uomo-storia? Non qualcosa che si leghi ad un discorso sul tempo, a cui Agostino fu così sensibile: ma qualcosa che supponga la storia come integrale ed esclusivo orizzonte umano (ciò è appunto il senso anti-agostiniano di ogni storicismo). Ma anche qui la circolare afferma a linee così ampie da poter suonare talvolta come paradossali.

Si può dedurre che, mentre Bultmann è un autore ammesso, Feuerbach è un autore raccomandato: esso è sensibile al rapporto uomo-storia. In lui « il problema teologia-antropologia (anche se in maniera non tematicamente espressa) viene affrontato in maniera più radicale ».

« In maniera non tematicamente espressa », è espressione di scuola rahneriana. Feuerbach, per la sua « conoscenza atematica di Dio » sarà facilmente considerato un « cristiano anonimo ».

Insomma: le due minori di ragione, che la nostra associazione ci consente sono queste: 1) Il discorso cristiano è un discorso mitico, che va demitizzato riferendo all' uomo ed alla sua vita storica le affermazioni relative all'escatologia ed alla grazia che il linguaggio tradizionale comporta; 2) Dio è l'espressione della scissione-alienazione della coscienza umana.

Si troveranno i professori dei nostri seminari in questi panni? Sentiranno di potere o dovere parlare ai loro alunni questo linguaggio? Ed è questo il linguaggio che i loro vescovi si attendono che parlino?

Non sta a noi rispondere a queste domande, ma ai dirigenti della nostra associazione teologica. Ma sia detto che essi non hanno certo inventata questa problematica, né queste tesi. Essi hanno il merito, semmai, di dire in pubblico ciò che si sussurra (del resto, non poi tanto) in segreto.

[Gianni Baget Bozzo]

MISTICA CRISTIANA E MITO DEL SESSO — *A Skokloster, in Svezia, si è svolto di recente un congresso internazionale dedicato al sesso e alla problematica che lo concerne.*

Vi sarebbe molto da dire su certo suo contenuto pseudoscientifico e su quanto, in generale, si discute o si vuole dimostrare in simili convegni, in cui la scienza appare sottilmente falsata e travalicata dall'argomento medesimo che tratta. In realtà però non sono questi i problemi più veri: appare semmai ben più notevole la situazione che essi esprimono, e insomma tutto il contesto ambientale e morale che li produce, caratterizzato da una oramai consumata e perfetta dissacralizzazione del corpo umano.

Il valore di quei convegni, se di valore si tratta, ci sembra consista proprio nel costituire di quella dissacralizzazione, a un tempo l'apoteosi e la prova evidente.

Oggi, si sa, tale fenomeno raggiunge il culmine in alcuni ben noti paesi del nord, per via oltre a tutto di precise norme giuridiche e legislative (vedi la liberalizzazione della propaganda pornografica; vedi la distruzione in atto della famiglia tradizionale; vedi ancora le proposte per la legalizzazione di matrimoni omosessuali o incestuosi; e così via); tuttavia è un dato di fatto che tutte le società economicamente sviluppate si stanno avviando in un modo o nell'altro, irreversibilmente, verso una simile situazione. In codesti popoli o gruppi sociali, tutta la sfera sessuale, e ciò che ad essa conduce, stanno anzi rivestendo una importanza così essenziale da possedere in qualche modo (e in ciò il convegno di Skokloster è abbastanza indicativo), un carattere di fine; al punto cioè che molto, o quasi tutto, finisce con l'essere subordinato o convogliato ad essi. Ciò è tanto vero e indiscutibile, che gli stessi manovratori della propaganda economica, con la furba spregiudicatezza che li distingue, ne hanno fatto un perno della loro azione. Essi sanno infatti, fin troppo bene, che associare ad un invito di acquisto un qualche messaggio erotico per via di opportune figure o parole, costituisce una obiettiva garanzia di successo per le loro campagne pubblicitarie. Così quelle figure o parole, talora propinate anche con eleganza e misura, hanno finito coll'inondare un po' tutto: libri, giornali, manifesti, spettacoli.

Forse si è alla vigilia di un vero e proprio sfruttamento industriale del sesso. V'è infatti da chiedersi se determinate iniziative quali la cosiddetta « fiera mondiale dell'erotismo » (altra apoteosi del significato materiale e pagano del corpo), svoltasi alcune settimane fa a Copenaghen, non diano grosse soddisfazioni a potenti quanto oscuri gruppi di interesse economico.

In sostanza, si può davvero dire che non si sia mai verificato nulla di simile alla situazione di questi tempi; perché, se vi sono stati di sicuro periodi di grande depravazione, mai, obiettivamente, il peccato è divenuto fine normale di un gran numero di uomini e mai come ora esso non è stato, in fondo, riconosciuto come tale.

Ma allora è inevitabile chiedersi: da cosa nasce questa specie di sete contemporanea di sesso? Come può mantenersi così a lungo nonostante il peso di ineducazione e cattivo gusto, e soprattutto di grandi mali materiali e morali, che ad essa si accompagnano? E perché mai, finalmente, essa si rivela tipica in maniera assoluta di ogni società sazia e opulenta, quando cioè risulta fatto compiuto l'impossessamento completo della terra e dei sui beni?

Quella sete, ci sembra, dovrebbe essere ben effimera, se dietro di essa non agisse un insieme di forze sconosciute in grado di operare sensibilmente sugli uomini; e soprattutto, se non fosse in qualche modo una espressione — anche se distorta e aberrante — di un qualcosa essenziale e naturale per gli uomini di oggi.

Ma se questo è vero, e se è vero, come il quadro delle società evolute ci mostra, che quelle forze e quelle esigenze divengono più attive e possenti via via che l'uomo si approssima a saziarsi di questa terra e dei suoi

beni ed acquisisce la capacità di fare ciò che vuole di essi e di se stesso, allora l'enigma si scioglie e si intravvede tutto ciò che quei fenomeni nascondono. Essi, infatti, dimostrano che il perfetto impossessamento della terra non può essere per l'uomo fine a se stesso, ma richiede come atto successivo una più grande e perfetta comunione spirituale e corporea. Quanto per il semplice animale sarebbe compiuto, per l'uomo non lo è dunque ancora: egli dimostra così, ancora una volta e chiaramente, la sua particolare natura.

Ecco perché il male più grande che tormenta gli uomini di quelle società è un senso di solitudine invincibile; ecco perché una grande inquietudine li agita, e pur essendo sazi, non lo sono, ed avendo tutto sono come chi non ha niente. L'esaltazione e l'uso orgiastico del sesso appaiono dunque non altro che lo strumento per spezzare quella solitudine. Per questo scopo, infatti, non bastano più le strutture in cui sono cresciuti, non bastano più i gruppi e le compagini di un tempo; ed è a causa di questo che si è giunti alla loro crisi. E di fatto non v'è chi non veda, ad esempio, che in quelle società la famiglia sta lentamente perdendo la sua forza ed il suo significato: proprio perché quel terreno è fatto per inaridirla. Il padre non è più padre, la madre non è più madre, si assottiglia ogni differenza tra il fratello e l'estraneo.

V'è ansia di ben altre comunità, di ben altre unioni, di ben altro amore. Ma per tragica sorte milioni di persone non sanno cosa sostituirvi. E' a questo punto, ed in questa situazione, che il mondo presenta la sua offerta: il sesso.

Certo: si tratta di un rimedio facile e che ha il pregio di essere immediato. A suo modo dona una comunione, produce un completamento. A suo modo può anche spegnere, per un tempo lungo o breve, un bisogno ed una solitudine. Comunque il mondo non ha alcuna altra cosa da offrire, oltre questa specie di triste palliativo.

Ma il cristiano può contare su ben altro. A lui si è promesso Cristo medesimo, con il suo regno. Egli, dunque, unico, ha il privilegio di potere operare una scelta. O l'offerta del mondo subito, o l'offerta di Cristo ora e in eterno; o la dissacrazione del corpo, o la sua santificazione divina.

Oggi, questa scelta, si pone in maniera urgente e drammatica a tutti i cristiani di simili società. L'atmosfera densa di erotismo che in esse si respira, unita alle attrattive di ogni genere di un mondo che vive il suo trionfo, ha infatti posto in crisi dapprima i valori della verginità e della purezza, infine il carattere e l'eccellenza stessa del celibato ecclesiastico.

V'è però da chiedersi se, accanto a codesti richiami del mondo, non pesi forse sulla crisi che è in noi il non avere perfettamente compreso il valore della scelta verginale cristiana.

In fondo, ci sembra, non può esistere un celibato cristiano come fine e come assoluto; proprio perché il cristianesimo è la religione di un uomo totale, che non è fatto dunque per la rigida purezza della solitudine, o per l'orgoglioso isolamento di chi è autonomo. Solo amore e unione possono essere per l'uomo fini: il resto ha valore nella misura in cui è mezzo per essi.

Anche l'unione matrimoniale cristiana su questa terra si riconduce infatti a simbolo e segno dell'unione incomparabilmente reale e perfetta con Cristo; e tanto più sa esserne segno, tanto più cristianamente ha valore.

La libera scelta verginale del cristiano perfetto — così strana e così sciocca per chi vive di questo mondo — lungi dall'essere una scelta di solitudine, ha dunque l'essenza ed il significato della più alta forma di matrimonio; poiché nulla può esservi di più autentico e vero quanto la unione con la sorgente stessa di ogni amore. E' come scegliere fin dall'inizio ciò che è saziante di fronte a ciò che non può esserlo; è dilatare a dimensioni perenni l'attimo di gioia. La dottrina di Cristo predicata sulla terra ha così capovolto anche questo valore: la persona che fra tutte ha il più grande desiderio della sposa o dello sposo fa bene a non pensarci; e chi celebra le nozze subito non sa che può offuscarle. Per questo, tutta la vita del cristiano perfetto ha il sapore ed il significato di un lungo fidanzamento; ed egli vive i suoi anni in quella e per quella promessa.

Ecco, allora, la morte per lui cambiare totalmente volto e addirittura il nome medesimo: essa non è che l'ultimo istante della sua solitudine. Quella stessa morte che per l'uomo che ha respinto il Cristo è la fine inconsolabile di ogni amore, è per il cristiano il suo sorgere, è una celebrazione di nozze senza fine.

Rifiutare il matrimonio proposto dalla terra è serbarsi dunque per quello. Rifiutare l'amore del mondo è conservarsi per l'altro; è mantenere legato un patto di fidanzamento con la persona che si è scelti.

E', finalmente, essere lo sposo e la sposa del Cantico dei Cantici.

Il cristiano non è quindi una figura eccezionale. E' però un uomo che sa attendere un poco più degli altri, perché non altro che questo a lui si richiede: che in un mondo legato ai miti del sesso egli testimoni in concreto la promessa d'amore di Cristo.

[Giorgio Fabbri]

CHIESA DI DIRITTO? — *La fisionomia dello Stato laico si è realizzata nella forma dello Stato di diritto e nell'attribuzione del massimo potere pubblico ad un'assemblea: costituzione e parlamento sono elementi fondamentali di questa fisionomia storica assunta dall'organizzazione dei pubblici poteri. Alla base di questa configurazione politica stava una certa visione dell'uomo: quella libertà, che il cristianesimo non aveva saputo dare, veniva risolta facendo della società politica la vera Chiesa, della libertà politica la vera libertà. La religione diveniva affare di coscienza, socialmente irrilevante. Oggi questa visione è in crisi. Interamente distrutta è la sua teologia: in occidente la patria, la società civile, la nazione, ognuna delle varie formulazioni morali e sociali che il laicismo ha assunto come termine di riferimento sono sogni dell'età passata. Solo la pietà verso i morti impedisce a tutti di gridare l'assurdità dell'idolo cui sono stati sacrificati.*

Ma oggi anche le forme istituzionali stesse sono stanchi residui, fogliame d'autunno, bozzoli svuotati. Si è ben capito che porre sulla realtà uno schermo di norme non è ordinarla, è solamente velarla. In questo senso un nucleo originario marxiano (per esempio, quello della critica alla

filosofia del diritto hegeliana) è superato perché è entrato a far parte della coscienza comune.

Il laicismo è finito come valore: l'uomo ricerca di nuovo una libertà totale, una creatività piena, l'uomo ricerca di nuovo il volto di Dio.

Mai come oggi l'umanità assomiglia al figlio prodigo, anche se le parole che debbono ridirle o ridarle Dio sono ancora parole silenziose.

Non c'è dunque da meravigliarsi che oggi improvvisamente si cerchi di portare nella Chiesa il primato del diritto ed il regime assembleare: il che, si badi, non vuol dire una Chiesa più evangelizzatrice o più autentica, vuol dire soltanto una Chiesa più disputante e più legalizzata.

Le tensioni del sinodo hanno rivelato in fondo l'esistenza di un disegno organico di nuovo ordinamento canonico della Chiesa, di nuovo diritto pubblico ecclesiastico.

Il collegialismo tende infatti a far sì che la maggioranza del collegio dei vescovi sia, in qualche modo, obbligatoria per il papa: o almeno che vi siano materie in cui il papa non possa legiferare che secondo un jus constitutionale, *una disposizione normativa che non è più in potere del papa di rimuovere. Il collegialismo tende insomma a far sì che il collegio e non il papa sia il soggetto ordinario della* potestas legifera *della Chiesa.*

Ciò è esattamente il concetto di Stato di diritto: non più una persona, ma la legge, in questo caso il diritto canonico, ha il primato nella Chiesa. La cosa ha indubbiamente un riflesso immediato sul piano dogmatico e teologico: non è questo riflesso quello che intendiamo qui considerare. Ci interessa che questo nuovo concetto è un vecchio concetto, esattamente quello che oggi è entrato in crisi sul piano politico.

Accanto al primato della costituzione, si pone il potere dell'assemblea. Solo un'assemblea è infatti un centro di potere che presuppone la sovranità del diritto, perché solo il diritto consente l'esistenza di una personalità e di una volontà collegiale.

Ma noi sappiamo, dalla storia politica, che costituzionalismo e volontà dell'assemblea sono delle pure finzioni giuridiche e che una ben più concreta e complessa realtà presiede alla formazione della volontà egemone e all'esercizio del potere. Legalizzando i partiti, il costituzionalismo moderno ha cercato di rimediare all'astrattezza, ormai insostenibile, dei suoi dogmi: ma anche i partiti si rivelano parzialmente costruzioni astratte, e si scende allora a formazioni più rozze e più semplici, alle correnti, mentre una sociologia più avvertita va alla ricerca degli informali gruppi di potere. Il risultato è la paralisi dell'istituzione, il suo valere più come oggetto o luogo dell'esercizio del potere, che da soggetto di esso, capace di esercitarlo ai fini statutari mediante una forza propria.

Così dunque, accanto a una critica sul piano teologico del collegialismo, si può aggiungere una critica di carattere sociologico e storico.

Non potrebbe in realtà accadere lo stesso, cioè il prevalere di gruppi particolari sull'istituzione, la determinazione di rapporti di forza, in sede di formazione delle maggioranze, che consentirebbero la formazione di cartelli, di chiusi gruppi di potere, che limiterebbero sia l'esercizio dell'autorità, omogeneamente ai fini di essa, e coarterebbero al tempo stesso l'autonomia del singolo?

Proprio nel momento in cui lo schema prevalente nelle istituzioni politiche ombra la sua logica su quelle ecclesiastiche, come si può escludere che esso porti seco la sua ormai pubblica e notoria patologia?

Inoltre: in un organismo che appare, dal punto di vista sociologico, come un'associazione internazionale, come evitare che i gruppi di potere si traducano nel peso maggiore di certe nazioni su certe altre, delle Chiese « ricche » su quelle « povere »? L'Europa ha trovato nella Germania occidentale e nel Benelux la spina dorsale di una nuova potenza economica: non potrebbe questa potenza economica, non più o più debolmente mediata dall'autorità romana, divenire una sorta di potenza di infeudamento delle Chiese missionarie ai propri schemi culturali particolari? Non è stato proprio questo pericolo oggetto di amare denuncie al sinodo?

L'ordinamento attuale della Chiesa si fonda sulla sovranità del papa e sull'autonomia del singolo vescovo: è in questa forma che il sistema ha funzionato sinora. Il potere giuridico della curia romana ha finora bilanciato il potere sociale e culturale delle nazioni più dotate, dei gruppi più influenti: come evitare che la diminuzione in atto di questa autorità non divenga una sorta di instaurazione del regime « aristocratico » (dei più dotati) in seno alla Chiesa?

Naturalmente noi ora non prendiamo in considerazione il problema che il sovrapporsi di un regime costituzionale assembleare al regime monarchico papale-episcopale nella Chiesa suscita sul piano teologico e persino su quello dogmatico.

Ci basta qui notare che esso va storicamente a ritroso.

[Gianni Baget Bozzo]

SINODO EPISCOPALE E MAGGIORANZE VESCOVILI — Pubblichiamo questa lettera del padre Drewinak, professore di teologia a Münster, perché ci sembra che essa ponga, in forme ad un tempo discrete e indiscutibili, il dito sulla piaga. La struttura giuridica della Chiesa è personale, e personale è l'autorità: il vescovo e il papa. Il sistema delle conferenze vescovili e del sinodo episcopale può funzionare legittimamente solo rispettando questo dato di fede. Il rischio è invece di sovrapporre alle istituzioni tradizionali un regime assembleare, indotto nella Chiesa da forme civili, pur superate, di strutture costituzionali. Ciò comporta la possibilità di una grave e permanente vulnus alla legittimità ecclesiastica, come ben nota il padre Drewinak.

Signor direttore, le riflessioni che seguono operano a mezzo di rapporti numerici ipotetici, che giovano a semplificare il discorso e non sono perciò un passatempo inutile o un'astrazione arbitraria.

Ad un concilio generale, dove i padri conciliari presenti dànno il loro

voto individualmente, il risultato delle votazioni rivela fedelmente il convincimento e la volontà dell'intero episcopato: la maggioranza più o meno grande, il dissenso più o meno marcato di fronte ad una determinata proposta. Non così invece ad un sinodo di vescovi dove partecipano i rappresentanti delle diverse conferenze vescovili con un mandato vincolante. Questo viene affidato loro sulla base di votazioni all'interno delle singole conferenze nazionali e devono per esso impegnare la loro influenza. Nel sinodo episcopale viene prima di tutto accertata direttamente l'opinione e il giudizio delle conferenze nazionali in una determinata questione, mentre ciascuna conferenza vescovile ha dovuto predeterminare la propria posizione con il voto dei singoli vescovi.

Per il nostro calcolo supponiamo che l'adozione di una determinata tesi richieda la maggioranza di 2/3 in ogni singola conferenza dei vescovi ed in egual modo la maggioranza di 2/3 nel sinolo episcopale al quale sono invitati i rappresentanti di tutte le conferenze nazionali. Potrebbe accadere ora, con una simile procedura, che la tesi della minoranza dell'episcopato prevalga e la tesi della maggioranza venga sopraffatta. Un semplice calcolo numerico indicherà la plausibilità di quest'affermazione.

Si ponga che la Santa Sede chieda di esprimere un'opinione su una importante questione di natura dottrinaria o disciplinare a cui si dovrebbe rispondere con un « no » da un punto di vista tradizionale o con un « sì » da un punto di vista progressista. Poniamo si diano 13 conferenze nazionali, ognuna delle quali comprenda 59 vescovi; che 9 conferenze, cioè i 2/3 delle conferenze vescovili, assegnino 40 voti all'opinione progressista offrendo quindi univoche maggioranze di 2/3. Ciò posto il rapporto tra vescovi progressisti e quelli tradizionali in ognuna di queste conferenze nazionali verrebbe ad essere di 40/19; ne risulta che per le 9 conferenze insieme il rapporto sarebbe di 360/171.

Le altre conferenze formano solo 1/3 delle 13 conferenze vescovili, ma in ognuna di esse vengono assegnati (poniamolo ancora una volta come esempio) 55 voti alla tesi tradizionale e 4 voti alla tesi progressista: il totale darebbe quindi 220 voti tradizionali e 16 voti progressisti. Quest'ultime 4 conferenze di vescovi si presentano quindi al sinodo ed ivi vengono messe in minoranza dalle altre 9 conferenze nazionali. Risulterà dunque che l'episcopato mondiale ha deciso a maggioranza per l'indirizzo progressista.

Ma quali sono in realtà, con le cifre supposte, le somme totali dei voti progressisti e di quelli tradizionali? Se addizioniamo i voti progressisti del gruppo delle 9 conferenze (360) con quelli delle 4 conferenze (16) otteniamo un totale di 376 voti: se addizioniamo i voti tradizionali dei due rispettivi gruppi (171 e 220) si ottiene una somma totale di 391 voti.

In questo modo, con maggioranze univoche dei 2/3 nelle singole conferenze nazionali e con una maggioranza ugualmente univoca dei 2/3 nel sinodo episcopale, ove sono inviati i rappresentanti delle conferenze nazionali, l'effettiva maggioranza dei vescovi potrebbe, in base ad un simile sistema, essere diversa da quella formantesi in seno al sinodo.

Si potrà forse obiettare che il caso è talmente costruito ad arte che le possibilità che si verifichi sono minime: tuttavia una qualche possibilità

rimane e desta perlomeno qualche apprensione. L'attuale applicazione della collegialità dei vescovi nelle conferenze nazionali e nel sinodo episcopale non può far risultare sempre e assolutamente la vera maggioranza dei vescovi.

[Leander Drewinak]

EVERSIVA NOZIONE EUCARISTICA? — *In due articoli apparsi sulla rivista* Palestra del clero, *monsignor Pier Carlo Landucci ha criticato il saggio di monsignor Schmaus apparso nel terzo fascicolo del 1969 della nostra rivista. In esso egli vede un contributo indiretto alla teoria della transignificazione. Le affermazioni dello Schmaus che dovrebbero rassicurarlo sono invece su questo punto numerose. E' detto chiaramente che pane e vino pèrdono il loro* actus essendi: *« Il mutamento ontologico serve da fondamento per il mutamento di senso e di scopo, e questo ne è una conseguenza necessaria » (p. 387). E potremmo continuare. Schmaus descrive la sostanza come « essenza profonda », Landucci come « parte intima ». Come formula indicativa, ci sembra migliore quella di Schmaus. Quella di Landucci si presta a equivoci perché riduce la distinzione di sostanza e di fenomeno a quella di parte intima e di parte esteriore.*

Ontico e fisico vengono usati sistematicamente dal Landucci come sinonimi: quando non-fisico vuol dire non-ontico e quindi simbolico. Ci pare che la nozione propria di ordine metafisico sia assente dallo scritto del Landucci. Nel Commento al De Trinitate di Boezio, *San Tommaso distingue le formalità proprie della fisica e della metafisica: il fenomeno è assegnato alla fisica. E la quantità, che sostiene tutti gli accidenti eucaristici, è il fondamento del fenomenico: essi per Tommaso ineriscono alla quantità come a loro fondamento, non alla sostanza che nell'eucarestia non è più quella del pane.*

Posta la non distinzione di ontico e di fisico che il Landucci sostiene, come fonda poi la fenomenicità del pane (ed il suo appartenere indubbio sotto questo aspetto) dopo la consacrazione?

Se dovessimo prendere formalmente la sua definizione della sostanza come parte, sfuggiremmo all'impanazione luterana? L'eucarestia sarebbe parte il corpo di Cristo e parte il pane e il vino. Ma se usiamo il linguaggio di monsignor Schmaus (« essenza profonda ») non cadiamo in questo paradosso.

« Onticità » riguarda la dimensione profonda, « fisicità » la completezza totale di un soggetto, che è alla base del suo agire omogeneamente alla propria interezza.

Il termine sostanza può essere inteso rigorosamente solo come l'onticità del soggetto, che è alla base della sua identità nel totale variare delle sue parti. Questa identità formale è più che una parte ed è meno dell'interezza. E' la formalissima realtà dell'essere, che trascende ogni esperienza eppur la rende possibile. Ridurla a parte, significa non comprendere la

differenza che vi è tra la completezza e l'identità. Qui il linguaggio esce dall'ordine sensibile e si fa formalissimo. Non vogliamo raccogliere la supposizione che vede nell'essenza profonda l'universale logico. Il fatto che solo l'intelletto (e non il senso) colga la sostanza, non significa che essa sia un puro noema: è la lettura intellettuale dell'esperienza che ci conduce ad essa.

Gli altri punti di critica del Landucci si fondano tutti su questa sua concezione della sostanza come parte della physis. *E non vi è dunque altro da aggiungere.*

[Gianni Baget Bozzo]

JUDAISME ET CHRISTIANISME — Nel numero di luglio-settembre 1969 di *Renovatio* (pp. 501-503) abbiamo pubblicato una recensione del libro di Dénise Judant *Judaisme et christianisme.* Nel mese di luglio l'arcivescovado di Parigi ha emesso un comunicato in cui si dichiarava « di tenere a far sapere che l'imprimatur era stato rifiutato a quel libro, le cui affermazioni sono in contraddizione con l'insegnamento del concilio Vaticano secondo ». Le affermazioni consistevano in citazioni patristiche: infatti il libro è soprattutto, secondo il sottotitolo, un « dossier patristique ». Il libro aveva avuto la prefazione di monsignor Carli, vescovo di Segni. Maximos V Hakim, patriarca melchita d'Antiochia, ha inviato una calda lettera d'approvazione all'autrice: questa lettera è stata pubblicata da *La documentation catholique* del 7 settembre 1969. La recensione di *Renovatio* aveva mosso alcune obiezioni al libro: per questo la signora Judant ci ha mandato una lettera che pubblichiamo qui di seguito con la risposta.

Mon cher Père, c'est avec le plus grand intérêt que j'ai pris connaissance de la recension de mon livre Judaisme et christianisme. Dossier patristique, *publiée dans le numero 3 (1969) de* Renovatio. *Par suite de la polémique soulevée en France autour de cet ouvrage, je crois devoir revenir sur quelques points repris par le P. Baget Bozzo.*

J'ai certes pris en considération le texte de saint Paul « comme tel ». Mais la lecture des Pères de l'Eglise permet de comprendre que l'interprétation de ce texte n'est peut-être *pas celle qu'on lui donne actuellement, et cela d'autant plus que cette inteprétation est inconnue des Pères Apostoliques.*

Si l'on s'en tient à l'Ecriture, il faut remarquer que le salut d'Israël n'est évoqué que dans le chapitre XI de l'Epître aux Romains. Or, si l'on veut bien considérer l'ensemble de ce chapitre, il faut tenir compte de passages où saint Paul est loin d'être affirmatif. « C'est avec l'espoir d'exciter la jalousie de ceux de mon sang et d'en sauver quelques'uns » (Rom.

XI, 14). Un espoir n'est pas une certitude; quelques'uns ne sont pas la masse du peuple... Saint Paul dit encore: « Et eux, s'ils ne demeurent pas dans l'incrédulité, ils seront greffés » (Rom. XI, 23).

Il faut relire le chapitre XI tout entier, ou plutôt l'ensemble de l'Epître aux Romains, et même l'ensemble du Nouveau Testament pour laisser à la pensée de saint Paul sa portée exacte. Saint Augustin a précisé que le « tout Israël sera sauvé » ne pouvait pas se rapporter au peuple juif, et il donne des raisons qui me paraissent toujours valables (cfr. Judaisme et christianisme, *pp. 265 ss. et surtout p. 269).*

Cette interprétations n'implique pas qu'une partie du peuple juif ne soit pas sauvée. Mais saint Paul précise que ce salut a lieu sous la forme, permanente en quelque sorte, d'un « petit reste ». « Dieu aurait-il rejeté son peuple? Certes non! Ne suis-je pas moi-même Israélite... (De même que sept mille hommes n'ont pas fléchi le genou devant Baal), ainsi pareillement aujourd'hui il subsiste un reste » (Rom. XI, 1-10).

Ainsi le Christ a-t-il provoqué une scission en Israël: le petit reste suavé par la grâce, et les autres qui sont « endurcis ». La question est de savoir ce que deviendra cette partie d'Israël.

D'abord, il faut remarquer que le petit reste rend compte de l'unité du plan divin. Il assure, à lui seul, la garantie de l'accomplissement des promesses et de la fidélité divine. Il n'est pas indispensable d'envisager le salut de « tout Israël », c'est-à-dire de la partie infidèle prise collectivement.

Toutefois, si l'on entend comprende ainsi ce passage de saint Paul, il faut bien nous replacer dans l'optique qui était la sienne, et non dans la nôtre que les circonstances historiques ont modifiée. Depuis le Moyen-Age, l'on a considéré « Israël » sous l'angle du peuple juif, de la nation juive beaucoup plus que sous l'aspect spécifiquement religieux. Cette conception ne faisait aucune difficulté puisque, en réalité, les deux aspects: politique (ou temporal), et religieux (ou spirituel), coïncidaient.

Or il n'en est plus ainsi. Le judaïsme religieux ne correspond plus avec la nation juive. Il y a des Juifs religieux hors de l'Etat d'Israël, et qui ont une nationalité non juive. Par ailleurs, il y a nombre d'Israéliens qui ne sont pas religieux. Cette dernière catégorie est propre à l'époque moderne.

Cette distinction entre religion et nationalité juive étant faite, il faut remarquer que rien dans l'Ecriture ne permet de penser que le judaïsme religieux doive un jour aboutir au christianisme ainsi qu'il en a été du judaïsme vétéro-testamentaire. Au contraire, le judaïsme post-christique s'est créé et développé en opposition au christianisme (cfr. en particulier Ga. I, 13-14).

Si, pour saint Paul, « tout Israël » désigne une collectivité, ce ne pourrait donc être que le peuple juif considéré comme nation. Or actuellement, comment pourrait-on envisager le destin collectif d'un peuple profondément divisé entre Juifs de la Diaspora et Juifs israéliens? - Si la distinction existait de fait sous saint Paul, elle n'avait pas l'importance actuelle: les Juifs de la Diaspora conservaient leur nationalité juive. Le phénomène de « l'assimilation » n'existait pas.

Par suite de la distinction actuelle entre Diaspora et Juifs israéliens, l'interprétation courante assimile à la nation israélienne l'« Israël qui sera sauvé ». Ne constitue-t-elle pas, effectivement, un élément représentatif du peuple juif au sens du « tout Israël » de l'Ancien Testament?

Cette interprétation, qui semble la seule possibile, présente une difficulté majeure. En effet, d'une part ce serait établir une discrimination, dans l'ordre du salut, à l'intérieur du peuple juif lui-même, alors que saint Paul a proclamé l'égalité de tous devant le salut. De plus et surtout, ce serait accorder à une nation particulière un privilège dans l'ordre du salut.

Il est vrai que ce privilège existait sous l'Ancien Testament. La véritable question est donc celle-ci: la nation juive demeure-t-elle l'objet de la prédilection divine? - Les Pères de l'Eglise, dans leur totalité, ont répondu par la négative. Ils ont même considéré cette nation comme réprouvée. L'on sait que le Concile s'est élevé contre cette thèse. Mais il ne s'en suit pas, comme certains l'affirment cependant, que la nation juive reste privilégiée. D'une part, ce serait nier la distinction, établie par Notre Seigneur, entre le temporal et le spirituel. Le domaine de Dieu et celui de César sont différents. La nation juive ne peut, du point de vue chrétien, se prévaloir d'une protection divine particulière, ni du point de vue politique, ni du point de vue spirituel. Les privilèges d'Israël ont passé non pas aux Gentils, mais aux chrétiens, ou plus exactement à l'Eglise, seule communauté de salut et communauté supra-nationale.

Saint Paul affirme avec force ce remplacement (Cf. I P, II, 7-10, ainsi que l'Epitre aux Hébreux). La tradition de l'Eglise sur ce point précis est incontestable. Or certains tirent en sens contraire l'interpretation de saint Paul qui conserverait au peuple juif un privilège dans l'ordre du salut. Puisque « les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (Rom. XI, 28), le peuple juif demeure l'objet de l'élection et le peuple de Dieu. L'on nie explicitement le remplacement du peuple juif par l'Eglise, et l'on va jusqu'à nier également l'existence d'une tradition à ce sujet (cfr. les articles de l'Abbé Hruby dans Lumière et Vie, *numero 92 et du P. Lichtenberg dans* La Croix *du 29 Août).*

L'on aboutit ainsi à une thèse qui met en cause le fondement même de la doctrine chrétienne: le salut dans le Christ et la foi en l'Eglise. C'est en prévision de cette erreur, qui se développe depuis des années, que j'ai été amenée à m'écarter de la perspective ouverte par le Cardinal Béa: celle-ci aboutit à une véritable foi dans le peuple juif, foi qui est spécifiquement juive, mais ne peut se concilier avec la foi en l'Eglise.

Il faut remarquer que le Cardinal Béa a admis des thèses qui lui ont été soumises par l'historien juif Jules Isaac, sans remarquer qu'elles étaient fort dangereuses. C'est pourquoi j'ai cru devoir attirer l'attention sur une difficulté incontestable. « La rigueur théologique des Pères a pu inciter des chrétiens à l'antisémitisme, mais actuellement la hantise de l'antisémitisme risque fort d'ébranler la doctrine chrétienne » (Judaisme et christianisme, *p. 316*).

C'est sous cet angle que j'ai été conduite à écarter la conception d'un salut collectif d'Israël en tant que peuple. De plus, il faut tenir compte, en bonne exégèse, des conditions dans les quelles se place saint Paul. Pour celui-ci, la Parousie est imminente. Comment envisager, dans ces condi-

tions, le salut de « tout Israël » aprés celui des Gentils? Les Pères de l'Eglise lorsqu'ils considèrent ce salut, se placent dans une perspective eschatologique. Il surviendra à la fin des temps. Mais saint Paul, au contraire, pense à une conversion immediate (cfr. Rom. XI, 14, cité ci-dessus). Il travaille sans retard au salut de ses frères. Pour lui, la fameuse « dialectique » semble ne pas exister. Il paraît donc que la véritable interprétation de ce passage difficile s'établisse par l'évocation de la conversion des païens s'effectuant à travers l'histoire simultanément avec celle des Juifs et selon un processus analogue, sans que l'on puisse faire intervenir des notions d'ordre quantitatif et temporel. Il s'agit de la vision globale (eschatologique) de la montée de l'humanité vers le Christ. Pour saint Paul, il y a trois catégories, trois « collectivités »: les Juifs, les Gentils, les chrétiens. Et pour lui aussi, ces collectivités sont de nature exclusivement religieuse. La notion raciale n'existe pas, et la notion nationale de peuple juif est en train de se perdre: Paul n'etait-il pas lui-même citoyen romain? Et la nation juive avait perdu son indépendance.

Ainsi donc, il me semble qu'il faut faire très attention au concept de collectivité. Certes, il y a dans l'Ecriture une conception collective du salut. Mais celle-ci me paraît correspondre à des catégories exclusivement religieuses qui avaient existé jusque là et sont maintenant périmées. Nous ne pouvons mettre sous les termes « Juifs » et païens identiquement les mêmes notions que saint Paul.

Une seule collectivité demeure, l'Eglise, la « réunion des deux peuples ». Et elle est déjà cela. La perspective d'une venue des Juifs dans l'Eglise, que je ne perds certes pas de vue, est mystérieuse; je ne crois pas qu'on puisse l'entendre comme une promesse à une nation particulière, mais bien plus, ainsi que l'a très bien vu le regretté Mgr Cerfaux qui était bien d'accord avec moi sur ce point, comme l'épanouissement de la primitive vocation d'Israël. « Paul annoncerait-il ici (en Rom. XI, 25), la conversion de la totalité d'Israël. Une autre interprétation est possibile. "Tout Israël" pourrait signifier la totalité idéale d'Israël, l'ensemle du "peuple de Dieu" où il y aura un dosage convenable - la proportion actuelle des Gentils, surfaite, n'étant qu'une étape vers la maturité des choses » (L. Cerfaux, La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul, *p. 43).*

C'est de la sorte que se trouve respectée la « dialectique » paulinienne que le P. Baget Bozzo me reproche d'avoir abbandonnée, alors qu'il n'en est rien. Mais il me semble que nous devons éviter toute interprétation qui exclurait Israël du plan du salut, ce qui est incontestablement erroné, ou qui donnerait à Israël une place privilégiée, ce qui est incompatible avec l'universalisme chrétien. La pensée de saint Paul me paraît exclure ces deux excès.

J'ajoute que la question a, actuellement, une actualité incontestable. En effet, si l'on admet qu'« Israël » (que ce soit le peuple, la nation, ou la communauté religieuse) reste porteur de privilèges spéciaux en fonction de la fidélité divine, l'on aboutit comme nécessairement à nier le caractère de l'Eglise en tant qu'unique peuple de Dieu.

Je crois donc qu'il est nécessaire de comprendre qu'une profonde mutation s'est produite avec la venue du Messie, et que cette mutation touche aussi le peuple juif. Que celui-ci soit mis à l'écart, et « puni », cela ressort

de l'Ecriture, encore que beaucoup aillent jusqu'à le nier. Mais cela n'implique pas qu'il soit maudit. La véritable cause de l'antisémitisme ne réside-t-elle pas, précisément à considérer le peuple juif comme étant « autre »?

La solution que je propose me paraît de nature à résoudre les deux difficultés contradictoires qui se posent au sujet de ce problème:
— considèrer le peuple juif comme réprouvé, ce que le Concile a interdit.
— lui laisser une place privilégiée dans l'histoire du salut, ce qui est contraire aussi bien à la tradition patristique qu'à l'universalisme chrétien.

De plus, la dernière tendance, de plus en plus répandue à l'heure actuelle, et défendue par maints exégètes et théologiens, aboutit en fait à considérer le peuple juif comme le véritable « peuple de Dieu », ce qui met en cause la foi en l'Eglise.

Il semblerait, et il faudrait y prêter attention, que la reconstitution d'un état juif aide à constituer une véritable foi *dans le peuple juif. Alors que les Pères de l'Eglise avaient tendance à le considérer comme une émanation de Satan, ce qui n'est pas scripturaire, beaucoup, aujourd'hui, ne voient-ils pas en lui l'instrument de la Providence divine?*

La question est grave, elle vaut la peine d'être posée. Nous rejoignons, en effet, la question fondamentale de l'Evangile: le Royaume de Dieu est-il de ce monde, ou non. C'est sur ce point qu'a eu lieu la scission entre Israël et l'Eglise. Actuellement, des chrétiens ne répondent-ils pas affirmativement à cette question?

Son enjeu est tout simplement l'essence même de notre foi chrétienne.

[Dénise Judant]

Il dialogo con madame Judant è per noi di singolare interesse: perché le tesi che essa difende sono profondamente radicate nel suo stato di ebrea cristiana, che è giustamente conscia del suo ruolo nella Chiesa. Essa si riallaccia a tutta una tematica biblica, quella del « resto d'Israele », che deriva da Isaia VI, 13: « Ne rimane tuttavia un tronco, seme santo sarà quel tronco ». E' certamente di qui che dipende il riferimento di Paolo a Israele come « radice ». In questo senso il vero Israele, l'Israele fedele, è quello che ha dato origine alla Chiesa, quello in cui sono stati inseriti i gentili. La presenza degli ebrei nella Chiesa ha un grande valore: è il segno che in ogni momento la Chiesa è il vero Israele, che il rifiuto e il peccato di tanti non hanno impedito all'Israele fedele di continuare a crescere a fruttificare nel Regno, a portare nella storia il Regno di Dio.

E' a questa verità che Dénise Judant intende rimanere fedele: e pretendere di vedere in ciò dell'antisemitismo o dell'infedeltà alla dottrina della Chiesa, come è espressa nel concilio Vaticano secondo, è sorprendente.

Ciò non toglie che l'esegesi, che del capitolo XI della Lettera ai Romani fa Dénise Judant, non ci pare sostenibile: e nessun esegeta oggi la sostiene. Monsignor Cerfaux ha costruito l'espo-

sizione del cristianesimo nella teologia di Paolo partendo proprio da Romani XI, cioè dall'elenco dei privilegi di Israele. Con ciò è rimasto fedele al concetto della Chiesa *verus Israel*, ma non ha certo sostenuto la medesima esegesi di Romani XI, 25-26 che madame Judant assume (L. Cerfaux: *Le chrétien dans la théologie paulinienne,* Paris, 1961, p. 96). Ci sembra che Romani XI, proprio mentre afferma con forza che il vero Israele è la Chiesa, che il vero Israele, la semenza santa della predilizione divina, fonda la Chiesa di Dio, apre la speranza di una reintegrazione della parte del popolo che ha rifiutato il Cristo. Questo popolo in realtà per la Chiesa non ha più la legittimità dell'Israele di Dio. Ma Paolo che ha tanto spesso affermato che il vero Israele è quello della fede non quello della carne, vuole affermare che per misericordia l'Israele peccatore che ha rinunciato alla promessa, che non è più figlio della promessa, sarà salvato: non in virtù della promessa, ma in virtù della misericordia, così come per misericordia i gentili sono entrati a far parte del popolo della promessa, del popolo messianico, dell'Israele di Dio. Non figlio della promessa, ma portatore di un annuncio di misericordia di cui proprio l'apostolo dei gentili è portatore: Dio, che compie ogni desiderio, ha dato al « vaso di elezione », che annunciava l'Israele della fede e i gentili come ammessi ad esso, di diventare il garante della misericordia per la carne d'Israele, per l'Israele carnale.

Noi non crediamo che il giudaismo come attuale *religio* o costume del popolo ebraico debba essere trattato in modo diverso dalle altre religioni: ma che esso vada visto alla luce delle considerazioni proprie della dichiarazione *Nostra aetate*. Ma questo ora ci porterebbe fuori tema. [*g. b. b.*]

*

Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

ABBONAMENTI

Italia L. 2.500
Estero L. 3.200

c/c postale n. 4/28.489
Genova, via XII Ottobre 14

*

L'abbonamento dà diritto a ricevere quattro fascicoli della rivista.

Con il precedente fascicolo è scaduta la maggior parte degli abbonamenti: non tutti sono ancora stati rinnovati. Preghiamo i nostri abbonati che vogliono rinnovarci la loro amicizia ed il loro appoggio di confermare la sottoscrizione per il 1970 con cortese sollecitudine.